MARX...

Interpretációk, irányzatok, iskolák

napvilág kiadó

274

Marx ...

INTERPRETÁCIÓK,
IRÁNYZATOK,
ISKOLÁK

Marx...

INTERPRETÁCIÓK, IRÁNYZATOK, ISKOLÁK

Szerkesztette

ANTAL ATTILA

FÖLDES GYÖRGY

KISS VIKTOR

NAPVILÁG
KIADÓ

Megjelent

a Nemzeti Kulturális Alapprogram,

a Politikatörténeti Alapítvány és a Politikatörténeti Intézet
támogatásával

ISBN 978-963-338-431-2

Kiadja a Napvilág Kiadó Kft., Budapest
www.napvilagkiado.hu
Első kiadás: 2018
© A szerzők

Jelen könyvet vagy annak részleteit tilos reprodukálni, adatrendszerben tárolni, bármely formában vagy eszközzel – elektronikus, fényképészeti vagy más módon – a kiadó engedélye nélkül közölni.

Minden jog fenntartva

Printed in Hungary

TARTALOM

Marx öröksége, Marx örökösei (Előszó) 7

Alapfogalmak, elméletek, paradigmák

Huszár Ákos:
Osztályelmélet és elismeréselmélet – osztályharc az elismerésért? 15

Scheiring Gábor:
Kritikai politikai gazdaságtan 30

Szigeti Péter:
A termelési módok társadalmi formameghatározottsága.
A formációelmélet jelentőségéről és hasznáról 51

Losoncz Márk:
Marx, a rendszer-teoretikus, a komplexitás gondolkodója 70

Marosán Bence:
Elidegenedés és emancipáció a természetben. Ökológiai motívumok
Marx és Engels munkásságában – úton egy marxista
megalapozottságú ökológiai elmélet felé 87

Böcskei Balázs:
A hegemóniaelmélet Gramscitól a neoliberális gyakorlatokig 103

Szigeti Attila:
Értékkritika 117

Marxista változatok, kritikai pozíciók

Artner Annamária:
A marxista közgazdaságtan alapjai és relevanciája napjainkban 143

Éber Márk Áron:
A világrendszer-elemzés 160

Erős Ferenc:
Lehetetlen küldetések. A pszichotudományok és a marxizmus 175

Kerékgyártó Ágnes:
Öröklés nőágon: a marxista feminizmus 206

Dósa Mariann:
A kritikai szociológiától a kritikai pedagógiáig - marxi gyökerekből 224

Antal Attila:
Ökológiai marxizmus. Az „ökológiai Marx" és annak felfedezése 240

Marxizmus – posztmarxizmus

Kapelner Zsolt:
A kritika radikalitása. A frankfurti iskola és a kritikai elmélet 259

Mesterházi Miklós:
Az egész város beszéli. Marx és a Budapesti Iskola (vázlat) 274

Merényi M. Miklós:
Szocializmus vagy Barbárság: a demokratikus képzelőerő forradalma 298

Soós Kinga:
Hosszú menetelés a marxizmus egy forradalmi ideológiája felé.
Maoizmus Keleten és Nyugaton 313

Balázs Gábor:
„In girum imus nocte et consumimur igni". - Guy Debord tegnap, ma, holnap 329

Szalai Miklós:
Analitikus marxizmus - a marxizmus feladása vagy megújítása? 355

Földes György:
A történelmi materializmus nyomában 376

Kiss Viktor:
A posztmarxizmus intellektuális stratégiái 397

A kötet szerzői 417

MARX ÖRÖKSÉGE, MARX ÖRÖKÖSEI

Előszó

Az elmúlt évtizedekben alapvetően változott meg a marxi életművet körülvevő szellemi és politikai klíma. A szocialista rendszerek világszerte visszaszorultak vagy átalakultak. Szinte teljesen megszűnt a nyugati világban a kommunista pártok és mozgalmak jelentősége és befolyása. Ezekkel párhuzamosan 1989 után Kelet-Közép-Európában mind a jobboldali, mind a liberális elitcsoportok heves antikommunista offenzívát folytattak, amelynek hatására Marxot szinte teljesen kiszorították a hivatalos nyilvánosságból és a tudományos életből. Térségünkben a hatalomra jutott új politikai elitek megpróbálták kitörölni a nyomait is a kollektív emlékezetből – gondoljunk csak szobrainak eltávolítására –, és tulajdonképpen egész életművét károsnak és mellékesnek nyilvánították. Marx totális démonizálása zajlott, ördögi eszmék és katasztrofális tévedések ősforrásaként láttatták, akit közvetlen felelősség terhel a sztálinizmus bűneiért és a létező szocialista rendszerek kudarcaiért.

A hazai Marx-képet nagyban meghatározza, hogy a liberális és konzervatív antikommunizmusnak egyszerűen az állt érdekében, hogy a köztudatban a német gondolkodó kapcsán a legvulgárisabb dialektikus materialista frázisok éljenek tovább – ezzel könnyű prédává változtatták munkásságát a totális diszkvalifikációt célzó kritika számára. A cél persze a baloldal védekezésbe szorítása, eszmei lefegyverzése volt. Születésének 200. évfordulója nagyszerű alkalmat teremt arra, hogy ezekkel a törekvésekkel szemben ráirányítsuk a figyelmet munkásságának arra a sokszínűségére, plurális jellegére és eredetiségére, amely végérvényesen a modernitás egyik középponti gondolkodójává változtatta Marxot. Az elmúlt évtizedek fejleményei világosan megmutatták, hogy bár ismertségét és hatását kétségtelenül marxista követőinek, a szocialista és kommunista mozgalomnak köszönhette a 20. század első felében – máig nem szűnő népszerűségét az a szellemi teljesítmény táplálja, amelyet megjelent és kéziratban maradt műveiben, feljegyzéseiben és leveleiben ránk hagyományozott. Tényleges életműve az idők során ellenállt mindenfajta túlegyszerűsítés és doktrinér politikai és elméleti értelmezésnek.

Az utóbbi években azonban nemcsak a hazai, de a nemzetközi szellemi életben is gyökeresen átalakult a viszonyulás a marxi életműhöz. Ahogyan Marcelo Musto is felhívja rá a figyelmet, minden tekintetben lezajlott a Marx-kép széttöredezése, középpontba kerültek munkásságának befejezetlenségei-csonkaságai, újrakezdései és inkonzisztenciái.

„Számos oka volt annak, hogy Marx műveit sokáig mély és meg-megújuló értetlenség övezte, például a marxi kritikai elmélet rendszerezésére tett kísérlet – ami műveinek lényegileg befejezetlen és nem rendszeres jellegét akarta megváltoztatni –; hogy az elméletének népszerűsítésére tett kísérletek konceptuálisan elszegényítették a gondolatait; hogy írásait meghamisították és cenzúrázták, [...]."

A helyzet mára gyökeresen megváltozott. A kortársak számára Marx hatalmas hagyatéka a változékonyság, a sokszínűség, a párhuzamosságok terepe, amelyben nem lehetséges egyetlen vezérfonal mentén „rendet tenni".[1]

A létező szocializmus és a nagybetűs marxizmus képviselői számára nem volt kérdés, hogy a marxi ouvre politikai és elméleti értelemben egységes rendszerként rekonstruálható, a vissza Marxhoz programjának éppen abban rejlett mozgósító ereje, hogy rákérdezett az addig érvényes átfogó koncepció alapjaira. Ezzel szemben napjaink legtöbb teoretikusa számára nem Marx életművének az egésze, hanem csak egy-egy mozzanata az érdekes és megkerülhetetlen. Marx a 21. században egymás mellett létező elméleti és politikai kiindulópontok sokaságát jelenti: a német gondolkodó olyan ösvényeket nyit meg, amelyeken elindulva megtalálhatjuk saját hangunkat és elgondolásainkat.

A Marx-kép fragmentálódását tovább erősítette, hogy az elmúlt évtizedekben az értelmezések mérhetetlen sokszínűsége és sokfélesége jött létre, amelyek között már senki nem kíván igazságot tenni – vagyis Terrell Carver kifejezésével immár egy „posztmodern Marxszal" van dolgunk. Visszavonhatatlanná vált az a tény, hogy számtalan párhuzamos megközelítés él egymás mellett, mert nincsenek többé egységes szabályai a viszonyulásnak Marxhoz, felszámolódtak értelmezésének kötelező erejű normái. Carver szerint ezért, amikor Marxról beszélünk, először azt a kérdést kell feltenni, hogy melyik Marxról is van szó. Azután, hogy miképp olvassuk munkáit, végül hogy miért is foglalkozunk vele, melyek az értelmező céljai és szándékai. Mindhárom esetben számtalan lehetőség áll ma már rendelkezésre, így az irányzatok, interpretációk és iskolák száma is drasztikusan megnövekedett.[2]

Jelen kötet megközelítésmódja Jacques Derrida *Marx kísértetei* című könyvének azon elemzéseihez kapcsolódik, amelyben a szerző különbséget tesz a

[1] Musto, Marcello (2006): Karl Marx: a befejezetlenség egyetemleges bája, Marx–Engels Összes Művei új kritikai kiadásáról. *Eszmélet*, 72., 96–100.

[2] Carver, Terrell (1998): *The Postmodern Marx*. New York: Penn State University Press.

között, hogy Marxhoz „követőként" vagy „örökösként" közelítünk. A követők számára (Derrida értelmezése szerint) egy szerző nézetei, módszerei és politikai céljai egyértelműnek tetszhetnek, ezek sajátja egyfajta bizonyosság abban, amit folytatniuk és beteljesíteniük szükséges. Az örökösöket ezzel szemben az a „titok" és szellemi kihívás vonzza, ami Marx életművének mélyén lappang, és amit annyian próbáltak megfejteni az idők során.

„Egy örökség soha nem szedődik össze, soha nem egy önmagával, egy örökség mindig szükségképpen heterogén. Az örökséget szűrni, rostálni, bírálni kell, válogatni ... az egyazon titok körül lakozó lehetőségek közül. Ha egy hagyaték olvashatósága egyértelmű, természetes áttetsző és adott volna, ha nem követelne egyedi értelmezést, akkor nem volna örökség, csak hatna ránk, mint egy természetes, vagy genetikus ok. Örökölni mindig egy titkot öröklünk, amely azt mondja, olvass el, ha képes leszel rá valaha egyáltalán." [3]

Derrida szerint tehát kétféle viszonyulásról beszélhetünk az örökséghez: a követők számára az örökség adott és bizonyos, az örökösök számára azonban bizonytalan, és megfejtése izgalmas kihívás. Követőként aktualizálni és folytatni szeretnénk Marx projektjeit és elméleteit; örökösként a magunk számára fedezzük fel, értelmezzük újra és válogatjuk át életművét - hogy ennek eredménye legalább annyit áruljon el arról, hogy kik vagyunk, mint hogy ki volt Marx.

Derrida nyomán azt mondhatjuk, hogy a Marx-recepció története megírható a követők és az örökösök történeteként egyaránt - álláspontunk szerint azonban csak akkor lehet teljes az elmúlt évtizedek legfontosabb interpretációinak, irányzatainak és iskoláinak a bemutatása, ha ez a két nézőpont egyszerre jelenik meg.

Mi változott tulajdonképpen a Marx-kép széttöredezésének hatására? - tehetjük fel a kérdést, érzékelve, hogy semmi sem olyan Marx körül, mint korábban volt. Ebben a kötetben szakítani szeretnénk a két leginkább bevett válasszal. Az egyik arról beszél, hogy a „marxizmus teoretikus háromszögének" (világnézet-filozófia-politika) felbomlása után a „mozgalom" alapvetően visszaszorult, az „elmélet" ellenben minden korábbi időszakkal összehasonlítva fellendülőben van.[4] Eszerint Marx egykor mély és megkérdőjelezhetetlen bírálatát nyújtotta a kapitalista termelési módnak, és ez ma, a neoliberális globalizáció korszakában is érvényes. Ugyanakkor politikai hatásai elenyészőek. Mivel pedig a „szellemi baloldal" történelmi értelemben az igazság oldalán áll, már csak a Lenin által középpontba állított „mi a teendő?", vagyis a gyakorlat helyes megfogalmazására van szükség. A másik tipikus válasz mint a „marxizmus vége" ragadja meg a korszakos változást,

[3] Derrida, Jacques (1993): *Marx kísértetei. Az adósállam, a gyász munkája és az új internacionálé.* Pécs: Jelenkor Kiadó, 48.

[4] Vö. Therborn, Göran (2010): *A marxizmustól a posztmarxizmus felé,* Budapest: L'Harmattan Kiadó.

amellett érvel, hogy a marxisták és antimarxisták közötti küzdelem az utóbbiak győzelmével ért véget, ezért Marxot vissza kell helyezni az őt megillető polcra, a filozófia történetébe. Életműve inspiráló és motiváló lehet a szaktudományok, a filozófia vagy éppen a művészetek számára - de nem lehet többé releváns szellemi, illetve politikai irányzatok alapja. Ennek köszönhető, hogy a „történelem végének" korszakában mindenki eggyel jobbra tolódik a politikai térképen - a kommunisták szociáldemokraták lesznek, a szociáldemokraták liberálisok és így tovább. Nemzedékek sora nő föl úgy, hogy Marx számukra nem középponti szereplő többé - s ez az arányok helyrebillentéseként jelenik meg azok számára, akik úgy gondolják, hogy a létező szocializmusok maguk alá temették Marx minden politikai követőjét is.

Ez a kötet arra vállalkozik, hogy egy harmadik válasz nevében foglalja össze az elmúlt évtizedek fejleményeit. A legizgalmasabb változás ugyanis Marx kapcsán talán az, hogy az a mérhetetlen szellemi muníció, amelyet értelmezői és követői halmoztak fel, végérvényesen beékelődik Marx időszaka és a mai olvasó kora közé. Azt mondhatjuk, hogy bár az elmúlt évtizedekben a marxizmus képviselői számukat és politikai súlyukat tekintve egyaránt háttérbe szorultak - de ez nem Marx eltűnését, hanem éppen népszerűségét eredményezte. A 20. század alapvető vitái akörül zajlottak, hogyan követhetnénk Marxot, hogyan valósíthatnánk meg elképzeléseit és fejezhetnénk be az általa elkezdett szellemi és politikai projekteket. Ezeknek a vitáknak a referenciáit közvetlenül a marxi szövegek és cselekedetek jelentették. Ez a „direkt" megközelítés napjainkban is létezik az úgynevezett neomarxizmus formájában - ez a kötet is tanúskodik képviselőinek kiemelkedő tudományos teljesítményéről és morális elkötelezettségéről. A 21. század elejére azonban a tudományos és aktivista világban egy lényegesen szélesebb réteg számára, egy már sokkal indirektebb formája lett az elsődleges a marxi örökséggel való találkozáskor. A legtöbben ma valamelyik Marx-értelmezéssel, irányzattal vagy iskolával találkoznak először, valamely konkrét téma, vagy mozgalom kapcsán kerül a látókörükbe Marx neve, vagy egyszerűen a gyanúsan dühödt és elkeseredett antikommunizmus irányítja rá a figyelmüket.

A könyv szerkesztése során ezért annak bemutatását tekintettük feladatunknak, hogy milyen formában kínál Marx „találkozási pontokat" napjainkban. Az elmúlt évtizedekben a tudományos szférában, a különféle politikai mozgalmak gyakorlatában, az új kérdésekre válaszokat kereső aktivisták tevékenységében, a fennállóval kritikus új nemzedékek szimbolikus valóságában szívósan és mozgósító hatással van jelen Marx örökségének megannyi mozzanata. Marx a kapitalizmus könyörtelen kritikusaként, a nagy felszabadítóként, a hatalmasok megalkuvást nem tűrő ellenfeleként, a szabad szellem és a nonkonform életforma jelképeként, a rebellis értelmiségi prototípusaként, a globalizáció, a fogyasztói társadalom és megannyi radikális elmélet

ősforrásaként tér vissza. A szerzők, irányzatok és iskolák, az ortodoxok és revizionisták, az újrakezdők és megújítók állandó harca azt eredményezte, hogy a különféle pozícióknak mérhetetlenül széles skálája született meg az elmúlt évszázadban - amelyek mind mást mondanak Marxról. Úgy is fogalmazhatnánk, hogy bár Marx jelenti a kortárs kritikai elmélet egyik legfontosabb viszonyulási pontját, hivatkozási alapját és elméleti-módszertani ősforrását - csak éppen maga a kritikai elmélet messze túlterjeszkedett az eredeti marxi kereteken. Ez a sokszínűség és ellentmondásosság azonban a mai kritikai elméletnek talán a legfőbb ereje - hiszen ez teszi annyiféle értelmiségi, mozgalom és kutató számára vonzóvá az immár 200 éve született Marxot.

Marx személyisége és életműve az elmúlt évtizedekben számtalan interpretáció, irányzat és iskola számára kínált kiindulópontot és jelentett inspirációt. Ebben a kötetben a szerzők arra tettek kísérletet, hogy számba vegyék: ezek közül melyek azok, amelyek a 21. század kezdetén jelen vannak, amelyek tehát ténylegesen hatnak a kritikai társadalomtudományokban és meghatározók a baloldali politikában. Vannak közülük olyanok, amelyek olyan eredeti elméleti pozíciókat, módszereket és paradigmákat hoztak létre, amelyek a 21. században is alkalmas kiindulópontokat kínálnak a tudományos vizsgálódás számára. Ilyen a politikai gazdaságtan, a formációelmélet, az elidegenedés, a hegemónia koncepciója, a történelmi materializmus, az osztályelmélet vagy a rendszerelmélet, az értékkritika, a világrendszer-elemzés. Más értelmezések, iskolák és irányzatok egész szellemi klímája és egyedi pozíciója jelent vonzerőt napjainkban is - mint a maoizmus, az ultrabaloldal, a kritikai elmélet, a Budapesti Iskola, az analitikus marxizmus, a Szocializmus vagy Barbárság köre, vagy a posztmarxizmus. Ez elsőre is nyilvánvalóvá válik az olvasó számára. Markáns és életre szóló találkozási pontokat találhatnak végezetül azok Marxban, akik a közgazdaságtan, a szociológia, a pedagógia, a politikaelmélet, a pszichológia, a feminizmus, az ökológia vagy a kultúra elméletei és mozgalmai kapcsán találkoznak ezek „kritikai" vagy „marxista" változataival.

A kötet szerkesztői és szerzői arra voltak kíváncsiak, hogy hogyan hat ma Marx - hogy miért és kik számára fontos és érvényes ma életműve és személye. A könyv egyes fejezetei ezért először bemutatják, hogy adott irányzat, iskola vagy értelmezés mely eredeti marxi vagy hagyományos marxista tételekhez és passzusokhoz képest határozta meg önmagát, melyek voltak tényleges teoretikus és gyakorlati kiindulópontjaik. Ezután számba veszik, hogy melyek voltak céljaik, ambícióik és legfontosabb eredményeik. Majd felteszik a kérdést: ma milyen módon folytathatók és milyen viták zajlanak velük kapcsolatban - végső soron hogyan hidalják át a régi és az új közötti szakadékot, amely szükségszerűen jött létre a Marx óta eltelt 200 évben?

Az egyes fejezetek idehaza hiánypótló módon mutatják be az elmúlt évtizedek legfontosabb értelmezéseit, irányzatait és iskoláit – a laikus olvasók és az egyetemi hallgatók számára is hasznos és izgalmas olvasmányt nyújtva.

A szerkesztők

Alapfogalmak, elméletek, paradigmák

HUSZÁR ÁKOS

OSZTÁLYELMÉLET ÉS ELISMERÉSELMÉLET - OSZTÁLYHARC AZ ELISMERÉSÉRT?

Az osztály fogalma háttérbe szorult az utóbbi évtizedekben mind a marxi indíttatású kritikai társadalomelmélet hagyományában, mind pedig az empirikus társadalomkutatás területén. Jellemző azonban, hogy a kritikai társadalomelmélet berkein belül az utóbbi időben lezajlott legjelentősebb vita középpontjában, amely Nancy Fraser és Axel Honneth között zajlott a 2000-es évek első felében (Fraser-Honneth, 2003) - ha csupán közvetett módon is - az osztály problémája állt. Fraser és Honneth vitájának elsődleges tárgya az elismeréselmélet fogalmi kerete teherbíró képességének felmérése volt: Mennyire lehet képes az elismerés elmélete a marxi kritikai hagyomány továbbvitelére? Az elismerés alternatív koncepciói közül melyik tűnik erre a legalkalmasabbnak? Egyáltalán milyen társadalmi jelenségek megragadásához nyújthat segítséget az elismerés fogalma?

E kérdések tárgyalása során azonban az osztályegyenlőtlenségek megragadása, illetve elméleti kezelése körül alakultak ki a legnagyobb nézetkülönbségek a vitázó felek között. E tekintetben kétségtelen, hogy Honneth képviselte a merészebb és az osztályelemzés szempontjából talán inkább előremutató álláspontot.

Dolgozatom fő kérdése: mennyiben lehetnek alkalmasak Honneth elismeréselméleti megfontolásai az osztályelemzés megújításához? Ennek érdekében először a vita kontextusát érzékeltetve azt mutatom be tömören, hogy miként szorult háttérbe a marxi osztályelmélet a frankfurti iskola szűkebb hagyományában, illetve az empirikus osztályelemzés területén. Ezután a Fraser, illetve Honneth megközelítése közötti főbb különbségeket ismertetem, majd ezt követően térek rá a dolgozat központi kérdésére, hogy milyen haszonnal lehet az elismeréselmélet az osztályelmélet számára.

AZ OSZTÁLY FOGALMÁNAK HÁTTÉRBE SZORULÁSA

A frankfurti iskola története a marxi indíttatású kritikai társadalomelmélet újrafogalmazására tett kísérletek története. Paradox módon azonban az újabb és újabb törekvésekben egyre kevesebb hely jutott az osztályelméleti megfontolásoknak, amelyek a marxi életműben középponti jelentőségűek.

Marx egyfelől azt igyekezett bemutatni, hogy a kapitalizmus kialakulása miként változtatja meg magának a társadalomnak a szerkezetét, és a társadalom feudális tagolódása miként alakul át osztályalapú egyenlőtlenségekké. A kizsákmányolás kapitalista gazdaságra jellemző működésének vizsgálata így összekapcsolódik a struktúra változásának a leírásával. Az osztályok azonban, másfelől, nem csupán társadalomszerkezeti egységekként jelennek meg Marx munkáiban, de történelmi aktorokként is, amelyek hozzájárulnak a társadalom változásához. A kapitalizmus így a marxi vízió szerint nem csupán antagonisztikus társadalmi viszonyokat hoz létre, de a proletariátus révén egy olyan osztályt is, amelynek a burzsoáziával vívott harca elvezet egy osztály nélküli társadalomhoz, amely felszámolja a kapitalizmus kizsákmányolási viszonyait. Marx számára tehát a kapitalista gazdaság működésmódjának a fő következménye a társadalom osztályalapú szerveződése, és a kapitalizmus meghaladásának zálogát is a társadalom egyik osztályában, a proletariátusban látta (vö. Huszár, 2009: 25–59.).

A munkásosztály és vele együtt az osztályelméleti megfontolások már a frankfurti iskola első nemzedékéhez tartozó gondolkodók munkáiban kikerültek a kritikai társadalomelmélet centrumából. Horkheimer programadó írásában azt jelentette be, hogy a proletariátus elvesztette történelemformáló karakterét, és „az igazság csodálatra méltóan kicsiny csoportokhoz menekült" (Horkheimer, 1976: 100.). *A felvilágosodás dialektikájá*ból (Horkheimer–Adorno, 1990) vagy *Az egydimenziós ember*ből (Marcuse, 1990) pedig már egy totálisan szervezett társadalom képe terül elénk, amely integrálja a társadalom megváltoztatására irányuló különböző törekvéseket is. A kritikai társadalomelmélet számára nem marad más, mint a nagy megtagadás, a fennálló társadalom elutasítása (vö. Huszár, 2006).

Habermas alapvető pontokon szakít a frankfurti iskola első nemzedékéhez tartozók nézeteivel, a rendszer és életvilág elválasztásán alapuló társadalomelmélete azonban szintén elzárja az utat az osztályelméleti megfontolások előtt (Habermas, 2011). Az első generáció hanyatlástörténetével szemben igyekszik mind a rendszer, mind az életvilág szintjén rámutatni fejlődési tendenciákra. Ennek során azonban a gazdaság, illetve a politikai adminisztráció rendszerszerű, a cselekvéskoordináció kommunikatív módjától eloldódó működését evolúciós vívmánnyá avatja. A habermasi konstrukció kritikai éle az életvilág gyarmatosítására, vagyis a rendszer által az életvilág összetevői-

nek a működésében okozott torzulásokra irányul. Eközben Habermas a kapitalista gazdaságot olyan kommunikációs médiumok által vezérelt, normamentes cselekvési szféraként ábrázolja, amelyek működése elengedhetetlen a társadalom materiális alapjainak megteremtéséhez. A kapitalista gazdaság belső működése, illetve a munka világa ezzel kikerül a kritikai társadalomelmélet fókuszából.

Az osztály fogalma azonban nem csupán a frankfurti iskola szűkebb tradíciójában veszítette el központi szerepét, de a szociológiaelmélet, illetve az empirikus társadalomkutatás szótárából is egyre inkább kikerült, és a közéleti vitákban is mind ritkábban találkozhatunk vele.

A második világháborút követő időszakban többen is a társadalom tagolódását korábban meghatározó strukturális kényszerek meggyengülését, átalakulását diagnosztizálták (lásd például Nisbet, 1959; Beck, 1997, 2003; Hradil, 1987; Schulze, 2000; Pakulski–Waters, 1996). A társadalom szerkezetének formálódása kapcsán e megközelítések szerint kevésbé fontosak olyan hagyományosan lényegesnek tartott tényezők, mint a társadalom gazdasági, hatalmi berendezkedése, és nagyobb szerepet tulajdonítanak az egyének sajátos döntéseinek, választásainak és értékelköteleződéseinek. A hangsúly eltolódott a társadalmi kényszerekről az egyének felé, ami olyan kifejezésekben ölt testet, mint az egyenlőtlenségek individualizálódása, az élményorientáció előtérbe kerülése vagy az életvilág esztétizálódása. E munkák a társadalmistruktúra-kutatás hagyományos fogalmi eszközeit alkalmatlannak tartják a társadalmi egyenlőtlenségek új formáinak az ábrázolására. A mai társadalmakra vonatkozóan eszerint nem alkalmazható sem a rend, sem az osztály kategóriája. A társadalmi struktúra ehelyett inkább a rendekhez és osztályokhoz képest kevésbé stabil, változékonyabb miliő-, életstílus- vagy fogyasztási csoportokkal jellemezhető.

Az osztályok haláláról szóló e tézisekkel szemben az osztályelméletek, illetve az osztályelemzés képviselői kevésbé bizonyultak innovatívnak, és a kihívásra leginkább az osztály fogalmához kapcsolódó elméleti, illetve normatív igények szűkítésével,[1] valamint empirikus megállapításaik pontosabbá tételével reagáltak. A második világháború utáni társadalmi változások eszerint nem az osztályegyenlőtlenségek eltűnését, hanem az osztályszerkezet alapvető változását hozták. Ezek legfontosabb eleme az ipari munkásság jelentős létszámbeli csökkenése, illetve a középosztályi pozíciók súlyának növekedése, miközben az osztályhelyzet hatása egyáltalán nem tűnt el az életkörülményekre, a kulturális fogyasztásra, illetve társadalmi-politikai attitűdökre (Goldthorpe–Marshall, 1992; Evans–Tilley, 2017).

[1] Lásd erről mindenekelőtt az osztályelemzés különböző irányzatairól Erik Olin Wright (2005a) által szerkesztett munkát. A fenti megállapítás természetesen a legkevésbé a neomarxista irányzatokra, illetve Wrightra igaz (vö. Wright, 2005b: 2017).

E számbeli változásoknak azonban komoly hatása van az osztályszerkezet egészének megragadására, illetve ábrázolására. Az osztályok haláláról szóló tézisekkel szemben Jeoffrey Evans és James Tilley (2017) amellett érvel, hogy nem az osztályalapú egyenlőtlenségek tűntek el, hanem az ezekről szóló közbeszéd alakult át radikálisan. A brit sajtót, valamint a pártok programjait, illetve vezetőik beszédeit több évtizedes időtávban elemezve azt találták, hogy egyfelől az osztály, illetve különösen a munkásosztály fogalma kikopik ezekből a szövegekből. Másfelől pedig megfigyelhető, hogy az osztályszerkezet változásával párhuzamosan a brit pártok egyre inkább a középosztálynak politizálnak, vagy pedig olyan semleges kategóriáknak címezik az üzeneteiket, mint a 'családok' vagy az 'emberek'. Az osztályegyenlőtlenségek eszerint nem tűntek el, ennek tapasztalatai, illetve következményei azonban egyre kevésbé osztályterminusokban öltenek nyelvi formát.[2]

Ebben a kontextusban került sor Nancy Fraser és Axel Honneth vitájára.

FRASER DUÁLIS ELMÉLETE

Fraser és Honneth vitájához Fraser tézisei szolgáltatták a közvetlen kiindulópontot (Fraser, 1997, 2003),[3] aki az igazságosság egy új koncepciójára tett javaslatot, amely ráadásul átfogó kordiagnosztikai igénnyel lépett fel.

Fraser munkája számára azok a megfigyelések szolgáltatták az alapot, melyek szerint a társadalmi-politikai küzdelmek egyre gyakrabban, s az 1990-es évekre túlnyomórészt az elismerésért folytatott harc formáját öltik. Míg korábban e küzdelmek résztvevői - s ennek kapcsán a munkásmozgalom a legfontosabb példa - a legtöbb esetben a rendelkezésre álló javak újraelosztásáért szálltak síkra, addig a „posztszocialista" korszakban vagy az „identitáspolitika időszakában" (Fraser, 1997, 2003a) fellépő társadalmi mozgalmak új típusú követelésekkel, illetve célkitűzésekkel állnak elő. E mozgalmak - nemzeti kisebbségek, etnikai csoportok, szexuális kisebbségek mozgalmai

[2] Az osztály fogalmának az eltűnése a társadalomtudomány eszköztárából, illetve a közbeszédből a közép-kelet-európai országokban még hatványozottabban jelentkezett. A térségben ugyanis az osztály fogalma összefonódott az államszocialista rendszer hivatalos ideológiájával. Ennek következtében a rendszerváltás után - vagyis paradox módon éppen a piagazdaság intézményeinek a kiépülésével - a fogalom meghaladottként, sőt gyanúsként, illetve veszélyesként jelent meg. Lásd ezzel kapcsolatban David Ost (2015) áttekintését, illetve az *East European Politics and Societies and Cultures* 2015-ben megjelent 9/3-as különszámát az egyes országok tapasztalatairól. Magyarországra vonatkozóan lásd különösen Éber (2015), illetve Éber és Gagyi (2014) írásait.

[3] Az elismeréselmélet különböző megközelítéseihez lásd Weiss János (2004) átfogó munkáját, Fraser és Honneth vitájához pedig lásd még: Huszár, 2010, Honneth kapcsán pedig különösen Némedi Dénes (1998) írását.

vagy a feminista mozgalom - sokkal inkább identitásuk, illetve sajátos életformájuk elfogadtatásáért lépnek fel.

Fraser szerint e különböző típusú politikai küzdelmek a társadalmi egyenlőtlenségek, illetve elnyomás különböző típusaira reflektálnak. Az elosztási küzdelmek a társadalomban fellelhető, gazdasági alapon szerveződő osztályegyenlőtlenségekben gyökereznek, s ezek megváltoztatását, illetve megszüntetését célozzák. Az elismerésért folytatott harcok forrását viszont ezzel szemben a társadalom kulturális alapon szerveződő státuszhierarchiája, illetve rendi különbségek képezik. Az új típusú társadalmi mozgalmak az e hierarchia alapját képező kulturális elnyomás ellen lépnek fel, és arra törekednek, hogy a társadalom értékhorizontjában a csoport sajátos értékei, illetve identitása is helyet kapjon. A társadalmi küzdelmek jellegében tapasztalható változás ennyiben a társadalom szerveződése nyomán keletkező problémák eltolódására utal:

„Ezekben a 'posztszocialista' konfliktusokban a politikai mobilizáció fő motívumaként a csoportidentitás felülírja az osztályérdeket; alapvető igazságtalanságként a kulturális elnyomás jelenik meg a kizsákmányolás helyett; az igazságtalanság ellenszereként, s a politikai küzdelem céljaként pedig a kulturális elismerés lép a társadalmi-gazdasági újraelosztás helyébe." (Fraser, 1997: 11.)

Az elismerésért folytatott harc, illetve a kulturális elnyomás előtérbe kerülésével azonban Fraser diagnózisa szerint az osztályegyenlőtlenségek, illetve a kizsákmányolás problémája sem tűnik el. Ezeket ráadásul nem is lehet egymással szembeállítani, mivel gyakran többszörösen összekapcsolódnak egymással. Az ő törekvése sem ez, hanem éppenséggel az igazságosság egy olyan elméletének kidolgozása, amely egyszerre adhat számot a gazdasági egyenlőtlenségekből, illetve a kulturális elnyomásból fakadó igazságtalanságokról.

Ezt a feladatot Fraser a részvételi egyenlőség normájának kidolgozásával igyekszik elvégezni. Eszerint

„[...] az igazságosság olyan társadalmi eljárásokat kíván meg, amelyek a társadalom minden (felnőtt) tagja számára lehetővé teszik, hogy egymással egyenrangú módon érintkezzenek." (Fraser, 2003a: 54-55.)

Az elosztási, illetve az elismerési harcokat kiváltó társadalmi problémák e norma teljesülésének gátjaiként jelennek meg. A részvételi egyenlőség eszméje ezek szerint akkor bontakozhat ki, ha egyrészt az elosztási viszonyok lehetővé teszik, hogy a társadalom egyetlen osztálya se záródjon ki a társadalmi érintkezés alapvető formáiból. Másrészt az igazságosság e felfogása megkívánja, hogy a társadalom kulturális értékmintázatai annak minden csoportja számára egyenlő tiszteletet biztosítsanak, illetve esélyegyenlőtlen-

séget a társadalmi megbecsülés kivívására. Fraser szerint a posztszocializmus, illetve az „identitáspolitika időszakában" az olyan politikák lehetnek sikeresek, amelyek az igazságosság e felfogása alapján egyszerre képesek kezelni a társadalmilag fontos javak eloszlásából fakadó egyenlőtlenségeket, illetve elősegítik, hogy a domináns kultúra által kizárt, illetve leértékelt társadalmi csoportok is a társadalom teljes jogú tagjaivá váljanak.

Az osztály problémája tehát Frasernél ugyan jelenvaló, de diagnózisa szerint - az osztályok haláláról szóló tézisekkel egybecsengő módon - a posztszocialista időszakban vesztett a jelentőségéből. Fraser alkalmazza, beépíti saját elméletébe az osztályelméleti megfontolásokat, ezeket azonban nem fejleszti tovább. Munkája arra irányul, hogy az elismerés fogalma segítségével egyrészt rámutasson a társadalmi problémák egy, a materiális egyenlőtlenségektől alapvetően különböző, kulturális elnyomáson alapuló formájára, illetve másrészt hogy az igazságosság egy elméletével hozzájáruljon ezek kezeléséhez.

HONNETH ÁTFOGÓ KONCEPCIÓJA

Míg Fraser tehát az elosztás és elismerés problémáját élesen elválasztja egymástól, hogy aztán az igazságosság átfogó koncepciójának keretében integrálja azokat, Honneth sokkal komolyabb igényeket igyekszik az elismerés általa kidolgozott elméletéhez kapcsolni.

Honneth elméletének kiindulópontját az a Hegeltől származó gondolat jelenti, mely szerint „az egyén gyakorlati identitásképződése előfeltételezi az interszubjektív elismerés tapasztalatát" (Honneth, 1994: 148.). Amennyiben ez elmarad, az az egyén szintjén a személyiség sérüléséhez vezethet, társadalmi szinten pedig társadalmi-politikai konfliktusok forrása lehet, illetve hozzájárulhat különféle társadalmi patológiák kialakulásához. Ebből a gondolatból kibontva igyekszik egyrészt eljutni az igazságos, illetve jó társadalom egy formális koncepciójához, másrészt pedig rámutatni egy olyan e világi, a mai társadalmakban jelen lévő hajtóerőre, ami hozzájárulhat a társadalom fejlődéséhez.

Egyfelől tehát Fraserhez hasonlóan Honneth céljai között is az igazságosság egy, az elismerés fogalmára alapozott elméletének a kidolgozása áll.[4] Honneth szerint annyiban beszélhetünk igazságos, illetve jó társadalomról, amennyiben az lehetővé teszi a tagjai számára, hogy zavartalan módon alakítsák ki egyéni identitásukat.

[4] A Fraserrel folytatott vitában kifejtett gondolatok (Honneth, 2003: 201-224.) megjelennek már a *Kampf um Anerkennung*ban (Honneth, 1994: 274-287.) az „erkölcsiség formális koncepciójaként".

„A társadalom igazságos, illetve jó mivolta azon méretteti meg magát, hogy képes a kölcsönös elismerés feltételeit biztosítani, amelyek között a személyes identitás kialakítása, illetve az egyéni önmegvalósítás kielégítően jó módon végbe tud menni." (Honneth, 2003: 206.)

Hogy ez az egyes társadalmak esetében miként valósul meg, az két fejlődési folyamat alapján állapítható meg. Az egyik ezek közül az individualizálódás folyamata, vagyis hogy mennyiben képesek az egyének személyiségüket kibontakoztatni, a másik pedig a társadalmi befogadás folyamata, hogy mennyiben teszi lehetővé a társadalom az egyének, illetve a különböző csoportok számára, hogy a társadalom teljes értékű tagjaivá váljanak.

Másrészt, amíg Fraser számára az újabb társadalmi mozgalmak új típusú követelései, illetve az ezek alapjául szolgáló rendi különbségek jelentik azt az empirikus problémát, amely az igazságosság egy, az elismerés kérdéskörét is magában foglaló elméletével kíván reagálni, addig Honneth az elismeréselmélet empirikus vonatkozási pontját átfogóbb módon, a társadalmi szenvedés fenomenológiájából kiindulva határozza meg (Honneth, 2003: 136–159.). A honnethi elismeréselmélet általánosan a társadalmi szenvedés, illetve az igazságtalanság azon tapasztalatairól kíván számot adni, amelyeket az egyének az elismerés elmaradása, illetve megtagadása során átélnek.[5] Az igazságtalanság e tapasztalatai esetében „olyan, a társadalom felé irányuló normatív elvárásokban való csalódásokról, illetve sérülésekről van szó, amelyeket az érintettek igazoltnak tartanak" (Honneth, 2003: 152.). E szenvedés az, amely az elismerésért folytatott harc morális bázisát jelentik, amely tehát arra ösztökéli az egyéneket, illetve a különböző társadalmi csoportokat, hogy fellépjenek az igazságtalanságok forrása ellen a tiltakozás különböző formáit alkalmazva. Az individualizálódás, illetve a társadalmi befogadás előrehaladásának motorját ezek az elismerésért folytatott harcok jelentik.

A gazdaság és kultúra, osztály és rend Fraser által alkalmazott megkülönböztetései Honneth szerint nem képesek számot adni átfogó módon az igazságtalanságnak ezekről a tapasztalatairól, sőt az elosztási konfliktusok, illetve az elismerésért folyó harc hamis szembeállításához és az elismeréselmélet hatókörének indokolatlan leszűkítéséhez vezetnek. Az osztálykonfliktusok valójában sohasem csupán az igazságtalanul elosztott gazdasági javak újraelosztását célozták, hanem egyszersmind elismerési konfliktusok is, amelyek

[5] Honneth kritikája szerint, amikor Fraser az új társadalmi mozgalmak követeléseiből indul ki, és az elismeréselmélet céljait e mozgalmak tapasztalataihoz, illetve követeléseihez köti, akkor nem vesz tudomást a társadalmi szenvedés, illetve az igazságtalanság tapasztalatainak egy nagy szeletéről. Azokról ráadásul, amelyek nem artikulálódnak nyelvi formában, és nem tudnak megjelenni a nyilvánosság különböző fórumain (Honneth, 2003: 136–159.). Többek között ebből az irányból bírálja Honneth a kritikai elmélet kommunikatív cselekvés fogalmán alapuló habermasi irányát is (Honneth, 2000).

a lealacsonyítás, a megalázás, illetve a jogfosztás keltette morális felháborodásból táplálkoznak (vö. Thompson, 2007). Ugyanilyen módon a feminista mozgalom, a szexuális kisebbségek mozgalmai, vagy a nemzeti, illetve etnikai csoportok küzdelmei sem értelmezhetők kizárólag a kultúra mentén az identitáspolitika címkéje alatt, vagy a rend, illetve státus terminusaiban. E mozgalmak ugyanis rendszerint nem csupán sajátos kultúrájuk, életformájuk szimbolikus elfogadtatásáért szállnak síkra, követeléseik olykor explicit, olykor implicit módon kifejezetten elosztási kérdéseket érintenek, és elosztási konfliktusokat generálnak.

Honneth, Fraserrel szemben, az igazságtalanság e tapasztalatairól másféle módon igyekszik számot adni, és Hegel nyomán az elismerés három elvét különbözteti meg: a szeretet, a jog, illetve a szolidaritás/teljesítmény elvét (Honneth, 1994: 107–224.; 1997). Az elismerésnek ezeket az elveit több szempontból veszi szemügyre. Ezek az elvek egyfelől az egyéni identitás elismerésének különböző oldalaira utalnak, és az elismerés elmaradása esetén különböző típusú sérülésekhez vezethetnek. A szeretet elve mindenekelőtt a bizalmas kapcsolatokban van jelen, és az egyén mint testi, illetve érző lény elismerésének az igényét támasztja. Az elismerés ezen elvének sérelme a bántalmazás, illetve erőszak legkülönfélébb formáiban ölthet testet. A jog elve ezzel szemben egy tágabb közösséget feltételez, és az egyén mint morális személy elismerését követeli meg, aki a közösség többi tagjával egyenlő jogokkal, illetve kötelességekkel rendelkezik. Ez az elv tehát arra utal, amivel a közösség tagjai egyenlő módon rendelkeznek. Az elv sérülése többféle formát ölthet a jogfosztás és a kirekesztés legkülönfélébb formáiig. A szolidaritás elve – amit a korábbi munkákkal ellentétben a Fraserrel folytatott vitában már a teljesítménnyel helyettesít (Honneth, 2003a: 159–177.)[6] – az egyén mint önbecsüléssel rendelkező személy elismerésének igényére utal, aki sajátos tulajdonságai révén a közösség értékes, megbecsült tagjának vallhatja magát. Ez az elv tehát szintén egy tágabb közösséget felételez, míg azonban a jog elve annak elismerését feltételezi, ami mindenkiben közös, addig a szolidaritás elve az egyén különös, egyedi tulajdonságainak az elismerését. Az elismerés e formájának sérülése pedig ezeknek a sajátos tulajdonságoknak, illetve teljesítményeknek a leértékelése, lealacsonyítása nyomán valósulhat meg.

Honneth azonban az elismerés e formáit nem csupán a személyiség fejlődéséhez, illetve potenciális sérüléseihez kapcsolja, de kialakulásukat történetileg is értelmezi (lásd Honneth, 2003: 162–177.; 2011). Ezek az elvek a társadalmi differenciálódás során váltak el egymástól, és intézményesültek

[6] A terminológiai váltás azonban Honneth megjegyzése szerint nem járt magának a koncepciónak a változásával. Lásd az erről folyó vitát: Richter, 2008.

önálló elismerési szférákként.[7] A polgári-kapitalista társadalmak e fejlődési folyamatként értelmezett történet végén találhatók, ezek biztosítják történelmileg a legkedvezőbb feltételeket az egyéni identitás szabad kimunkálása számára. A polgári-kapitalista társadalmak ennyiben sajátos elismerési rendnek tekinthetők, amelyek pontosan ezeknek az elveknek az intézményesítése révén létrejött elismerési szférákkal jellemezhetők. E szférák elkülönítéséhez Honneth számára szintén Hegel, illetve a család, polgári társadalom, állam általa a *Jogfilozófiá*ban alkalmazott hármas felosztása jelenti a fő filozófiatörténeti kiindulópontot (Hegel, 1971). Honneth tulajdonképpen a hegeli belátásokat igyekszik aktualizálni, azokat absztraktabb szintre helyezve (Honneth, 2001). A polgári-kapitalista társadalmak eszerint olyan normatív elismerési rendként értelmezhetők, amelyek egyrészt a privát szféra biztosításával a szeretet elvét intézményesítik, másrészt, a korábbi társadalmakkal ellentétben, a polgári-kapitalista társadalmakban a jog szférája elválik a társadalmi megbecsülés szférájától. A politikai közösség egyfelől emberi, illetve állampolgári jogaik tekintetében egyenlők közösségévé válik, a társadalmi megbecsülés alapja pedig már nem az, hogy milyen rendbe született az egyén, hanem hogy milyen sajátos teljesítményekre képes, elsősorban a kialakuló kapitalista gazdaságban.

Az elismerésért folytatott harc ebben a fogalmi keretben a fraseri megközelítéstől teljesen eltérő tartalommal telik meg. Fraser az elismerés problémáját a harc alanyai révén igyekszik specifikálni, és az új társalmi mozgalmakra, illetve az általuk felvetett kulturális, rendi különbségek területére korlátozza. Honneth ezzel szemben azt igyekszik körülhatárolni, hogy az elismerés mely formáit intézményesítik a különböző társadalmak, és hogy az egyének, illetve különböző csoportok az elismerés mely elveire támaszkodhatnak a társadalmi-politikai küzdelmek során. A küzdelmek alanyai szerint azonban nem tesz különbséget. Az általa kidolgozott fogalmi keret céljai szerint az elosztási konfliktusok vizsgálatához ugyanolyan hasznos lehet, mint az identitáspolitikai küzdelmek esetében.

Sőt ha az osztályegyenlőtlenségeket nem szűkítjük Fraser módjára a társadalmilag fontos javak igazságtalan elosztásának problémájára, akkor maguk az osztálykonfliktusok is átfogóbb módon vizsgálhatók a Honneth által kínált elméleti alapokon. Ezeknek a kiindulópontjában ugyanis nem csupán a materiális egyenlőtlenségek állnak, de akár az életveszélyes munkakörülmények vagy a jogtiprás, illetve a munkatevékenység anyagi, illetve szimbo-

[7] Sőt e történeti elemzéseket tekinti elsődlegesnek: „az elismerésre vonatkozó szubjektív várakozásokat nem szabad egyszerűen egy antropológiailag felfogott személyiségelméletből levezetni; sokkal inkább megfordítva, az elismerési szférák differenciálódásának mindenkori legmagasabb foka az, ami kulcsot ad a kezünkbe ahhoz, hogy retrospektíve feltevéseket fogalmazzunk meg az emberi »természet« interszubjektív sajátosságairól" (Honneth, 2003: 163.).

likus leértékelése keltette erkölcsi felháborodás, amely a tiltakozás és a nyomásgyakorlás különböző formáinak motivációs bázisát jelenthetik.

Az osztályalapú küzdelmek céljainak értelmezéséhez is nagyobb segítséget nyújthatnak a Honneth által megkülönböztetett elismerési elvek. E követelések ugyanis egyrészt arra irányulnak, hogy a különböző csoportok az őket másokkal egyenlő módon megillető jogaikat, köztük a szociális jogaikat érvényesítsék, vagy újabb univerzális jogok rögzítéséért szállnak síkra. Másrészt viszont a követelések irányulhatnak a csoport sajátos teljesítményének felértékelésére e teljesítmények nagyobb anyagi, illetve szimbolikus megbecsülésével, akár a rendelkezésre álló erőforrások újraelosztásával, akár más eszközök segítségével.

OSZTÁLYELMÉLET MINT ELISMERÉSELMÉLET?

Honneth társadalomelméleti megfontolásai annak igazolására irányulnak, hogy a modern polgári-kapitalista társadalmak az elismerés különböző elveinek intézményesítésével legalább *ígéret*ként magukban hordozzák az egyéni identitás szabad létrehozásának és így a társadalmi szabadság megvalósításának esélyét. Ennek a társadalomelméletnek fontos vonása, hogy ebben a kapitalista gazdaság is sajátos, a társadalom normatív rendjébe illeszkedő elismerési szféraként jelenik meg, amely maga is hozzájárul a társadalmi szabadság kibontakozásához.

Mit nyerhet azonban ezzel a kritikai társadalomelmélet, és melyek a korlátai?

Honneth munkái a habermasi társadalomelmélethez képest új irányt jelölnek ki a kritikai elmélet számára, és ez az irány sok szempontból visszatérést jelent Marxhoz. A hangsúlyeltolódás egyik leglátványosabb eleme magának a harc fogalmának az előtérbe kerülése. Míg a habermasi társadalomelméletben a hangsúly egyrészt a rendszer alkotóelemeinek zavartalan funkcionális működésére, másrészt pedig a konszenzus kialakításának kommunikatív folyamatára kerül, addig Honneth munkáinak középpontjában, Marxhoz hasonlóan, a harc áll. A honnethi társadalomelméletben az erkölcsileg motivált harc nem csupán a társadalmi változás eszközeként jelenik meg, de a társadalmi fejlődés, illetve a morális tanulás fő mozgatórugójaként is.

Szintén fontos elmozdulás Habermashoz képest, hogy míg Habermas a „termelési paradigma" leváltását sürgette (Habermas, 1998), és a kapitalista gazdaság működését kivonta a kritika hatóköre alól, addig Honneth többek között a munka fogalmának a felelevenítésével igyekszik a gazdaság szféráját bírálni. E törekvése során fontos vonatkozási pontot jelent számára Marx, aki a munka romantikus, önkifejezésként, illetve önmegvalósításként értett

fogalmát állította szembe a kapitalista gazdaságra jellemző elidegenült munkával (Marx, 1977). Azzal, hogy Honneth Marxszal szemben a kapitalista gazdaságot sajátos elismerési szféraként értelmezi, a kritika egy immanens formáját igyekszik megalapozni. A gazdaság, illetve a munkaerőpiac működése eszerint beágyazódik a társadalom normatív rendjébe, és e normák mind a résztvevők, mind pedig a megfigyelők számára a kritika bázisát jelenthetik (Honneth, 2007). Ezekre támaszkodva felvethetők az elismerés elmaradásának osztályspecifikus tapasztalatai. Az elismerésért folyó harc tétje egyrészt, hogy mennyiben sikerül realizálni a polgári-kapitalista társadalmakban ígéretként jelen lévő normákat, másrészt azonban a küzdelem célja irányulhat az elismerés új formáinak intézményesítésére is.

Honneth ugyan az elismerés elmaradásának tapasztalatával rá tud mutatni a társadalmi szenvedés, illetve az igazságtalanság érzetének bizonyos tapasztalataira, amelyek az erkölcsileg mozgatott társadalmi küzdelmek motivációs bázisát jelenthetik. Az elismerésért folytatott harc nyomán pedig egy olyan hajtóerőre is, amely fellépve az igazságtalanság e formái ellen, hozzájárulhat a társadalom normatív fejlődéséhez. Sőt az elismeréselméleti fogalmi keret Honneth számára azt is lehetővé teszi, hogy vizsgálja az elismerés ideologikus formáit (Honneth, 2004), vagy hogy újraértelmezze az eldologiasodás klasszikus marxi-lukácsi problémafelvetését (Honneth, 2005). Arra azonban nem képes a honnethi társadalomelmélet, hogy egyrészt általában rávilágosítson az elismerés elmaradásának társadalmi okaira, illetve másrészt, hogy magyarázatot adjon különösen a társadalmi szenvedés osztályspecifikus formáinak keletkezésére. Amíg Marx a kapitalista gazdaság elemzésével, Habermas pedig a rendszer életvilágba történő behatolása nyomán igyekszik kordiagnosztikai erővel számot adni a társadalom működésének strukturális problémáiról, Honneth munkái e tekintetben nem adnak kapaszkodót a kezünkbe.

Fraser nem véletlenül vádolja Honnethet azzal, hogy Honneth a kapitalizmust a kapitalizmus elismerési rendjére redukálja (Fraser, 2003b), vagyis miközben a kapitalizmus integratív szerepét hangsúlyozza, figyelmen kívül hagyja a tőkés gazdaság destruktív következményeit. Ha e kritika túlzó is, rámutat a honnethi társadalomelmélet egy alapvető hiányosságára. Honneth ugyanis tisztában van azzal, hogy a kapitalizmus strukturális viszonyai különböző korszakokban különböző esélyeket kínálnak a társadalmi szabadság kibontakozására. Honneth szerint például míg a jóléti állam második világháború utáni kiépülése több szempontból morális előrelépésnek tekinthető, addig a neoliberális forradalommal kialakuló újkapitalizmus strukturális jellemzői olyan folyamatokat indítottak be, amelyek a korábbi vívmányok visszájára fordulásához és a beindult fejlődési tendenciák eltérítéséhez járultak

hozzá (Hartmann-Honneth, 2007). Társadalomelmélete azonban e strukturális szintről nem tud és nem kíván szisztematikus módon számot adni.

Honneth Marxra, illetve Habermasra utalva kritikusan jegyzi meg: „[...] általánosan bevett gyakorlattá vált, hogy a kapitalista társadalmak fejlődésének a folyamatát olyan séma segítségével elemezzük, amely a racionalizáció és az emancipáció pozitívnak tekintett folyamatát állandóan ellentétbe állítja a gazdaság gátló, akadályozó, sőt kolonizáló strukturális viszonyaival." (Hartmann-Honneth, 2007: 117.)

Ezzel az értelmezési sémával szemben Honneth Giddens nyomán a paradox fejlődés modelljét vezeti be, amely absztrakt szinten megfogalmazva azt a jelenséget igyekszik megragadni, amikor egy „szándék megkísérelt megvalósítása révén csökken a valószínűsége annak, hogy ez a szándék megvalósulhasson" (Hartmann-Honneth, 2007: 123.). Honneth szerint a polgári-kapitalista társadalmak legutóbbi változásai sokkal inkább a paradox fejlődés e modellje szerint érthetők meg, mint a tőkés piacgazdaság önpusztító működése alapján. Ha ez az értelmezési séma adekvátabban ragadja is meg a modern társadalmak legutóbbi változásait, ez sem nélkülözheti a strukturális változások vizsgálatát.

KÖVETKEZTETÉSEK

Az elismerés Fraser, illetve Honneth által kínált elméletei tehát alapvetően különböző módon értelmezik magát az elismerés fogalmát, és eltérő irányokat jelölnek ki a kritikai társadalomelmélet számára, valamint az osztályegyenlőtlenségek problémája is másként merül fel a két elméleti keretben.

Fraser felhasználja az osztályelméletek belátásait, illetve az osztályelemzés korábbi eredményeit, ám úgy látja, hogy az igazságosság átfogó elméletének a posztszocialista időszakban egy új jelenségkörre, a kulturális elismerés jelenségére is ki kell terjednie. Az elismerés problémáját tehát Fraser az osztály problémája mellé helyezi, és miközben fáradozásai arra irányulnak, hogy leírja, illetve elméletileg megragadja a kulturális elnyomásból fakadó jelenségeket, az osztályelemzés területén nem mutatkozik innovatívnak. Honneth ezzel szemben sokkal átfogóbb szerepet szán az elismerés fogalmának. Az elismerés jelenségköre nála nem egy önálló, az osztályegyenlőségektől elhatárolható területre korlátozódik, hanem magukban foglalják ezeket is. Honneth tehát arra tesz kísérletet, hogy az osztályegyenlőtlenségeket (legalább részben) az elismerés megvonásából fakadó problémaként, az elosztási küzdelmeket pedig az elismerésért folytatott osztályharcként láttassa. E vállalkozás kétségtelenül nagyobb újdonságot jelent az osztályelemzés területén, mint Fraser megközelítése.

Az elismerés honnethi elméletét ezzel együtt nem lehet önálló osztályelméletnek tekinteni. Marxszal, illetve az osztályelemzés hagyományával ellentétben Honneth nem képes, illetve nem is kíván számot adni a kapitalizmus strukturális változásairól, illetve az osztályegyenlőtlenségek keletkezésének strukturális okairól. Az elismeréselmélet honnethi megközelítése azonban éppen azokon a pontokon siethet az osztályelméletek segítésére, amelyeken az utóbbi időszakban különösen gyengének mutatkozott.

Egyrészt, ha az osztály fogalma kívül reked is a tudományos, illetve közéleti diskurzusokon, és az osztálykonfliktusok nem is öltenek politikai formát, és cselekvő osztályokról legfeljebb különböző elit frakciók formájában lehet beszélni (vö. Éber, 2015; Evans–Tilley, 2017; Ost, 2015), léteznek a társadalmi szenvedés, illetve az igazságtalanság érzésének osztályspecifikus tapasztalatai. Marx fontosnak tartotta, hogy a kapitalizmus strukturális viszonyainak elemzése közepette, többek között a normál munkanap aprólékos leírásával, beszámoljon ezekről (Marx, 1978: 216–292.). Az empirikus társadalomkutatás feladata, hogy a rendelkezésére álló eszközökkel feltárja e tapasztalatokat (vö. Huszár, 2014), és vizsgálja, hogy mennyiben jelentik-jelenthetik ezek a morális felháborodás alapját, illetve mennyiben vezethetnek az elismerésért folytatott harc különböző formáihoz.

A honnethi társadalomelmélet hozzájárulhat az osztályelemzés normatív alapjainak újraalkotásához, ahol a forradalomelmélet, illetve történelmi materialista nézetek diszkreditálódásával talán a legnagyobb hiány mutatkozik (vö. Huszár, 2016). Az elismerésért folytatott harc a honnethi koncepcióban nem csupán a társadalmi változás, de a társadalom morális fejlődésének a katalizátora. Ez a fejlődés kibontakozhat egyrészt a polgári-kapitalista társadalmakban ígéretként jelen lévő elismerési elvek realizálásaként, de új elismerési elvek intézményesítése révén is. Az elismerés hiányának osztályspecifikus formái elleni fellépés így, többek között, új típusú jogok létesítése révén hozzájárulhat az individualizálódás, illetve a társadalmi befogadás elősegítéshez (vö. Marshall, 1992). Harmadrészt, ha az elismeréselmélet maga a kapitalizmus strukturális viszonyainak leírásához keveset is tud hozzátenni, orientálhatja az erre irányuló vizsgálatokat.

IRODALOM

Beck, Ulrich (1997): Túl renden és osztályon? Társadalmi egyenlőtlenségek, társadalmi individualizációs folyamatok és az új társadalmi alakulatok, identitások keletkezése. In: Angelusz Róbert (szerk): *A társadalmi rétegződés komponensei.* Budapest: Új Mandátum, 418–458.

Beck, Ulrich (2003): *A kockázat-társadalom. Út egy másik modernitásba.* Budapest: Andorka Rudolf Társadalomtudományi Társaság–Századvég

Éber Márk Áron (2015): Osztályszerkezet Magyarországon. A világrendszer-elemzés perspektívájából. *Replika*, 92–93. 119–140.

Éber Márk Áron–Gagyi Ágnes (2014): Osztály és társadalomszerkezet a magyar szociológiában. *Fordulat*, 21. 170–191.

Evans, Geoffrey–Tilley, James (2017): *The new politics of class. The Political Exclusion of the British Working Class.* Oxford: Oxford University Press

Fraser, Nancy (1997): From Redistribution to Recognition? Dilemmas of Justice in a „Postsocialist" Age. In: Uő: *Justice Interrupts: critical reflections on the „postsocialist" condition.* New York: Routledge, 11–40.

Fraser, Nancy (2003a): Soziale Gerechtigkeit im Zeitalter der Identitätspolitik. Umverteilung, Anerkennung und Beteiligung. In: Fraser–Honneth (2003): 13–128.

Fraser, Nancy (2003b): Anerkennung bis zur Unkenntlichkeit verzerrt. Eine Erwiderung auf Axel Honneth. In: Fraser–Honneth (2003): 225–270.

Fraser, Nancy–Honneth, Axel (2003): *Umverteilung oder Anerkennung? Eine politisch philosophische Kontroverse.* Frankfurt a. M.: Suhrkamp

Goldthorpe, John H.–Marshall, Gordon (1992): The Promising Future of Class Analysis: A Response to Recent Critiques. *Sociology*, 26 (3) 381–400.

Habermas, Jürgen (1998): *Filozófiai diskurzus a modernségről.* Budapest: Helikon

Habermas, Jürgen (2011): *A kommunikatív cselekvés elmélete.* Budapest: Gondolat

Hartmann, Martin–Honneth, Axel (2007): A kapitalizmus paradoxonjai. *Replika*, 59. 117–134.

Hegel, G. W. F. (1971): *A jogfilozófia alapjai.* Budapest: Akadémiai Kiadó

Honneth, Axel (1994): *Kampf um Anerkennung. Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte.* Frankfurt a. M.: Suhrkamp

Honneth, Axel (1997): Integritás és megvetés. In: Honneth, Axel: *Elismerés és megvetés.* Pécs: Jelenkor, 97–108.

Honneth, Axel (2000): Moralbewusstsein und soziale Klassenherrschaft. Einige Schwierigkeiten in der Analyse normativer Handlungspotentiale. In: Honneth, Axel: *Das Andere der Gerechtigkeit. Aufsätze zur praktischen Philosophie.* Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 110–129.

Honneth, Axel (2001): *Leiden an Unbestimmtheit. Eine Reaktualisierung der Hegelschen Rechtsphilosophie.* Stuttgart: Reclam

Honneth, Axel (2003): Umverteilung als Anerkennung. Eine Erwiderung auf Nancy Fraser. In: Fraser–Honneth (2003): 129–224.

Honneth, Axel (2004): Anerkennung als Ideologie. *Westend* (1) 1. 51–70.

Honneth, Axel (2005): *Verdinglichung. Eine anerkennungstheoretische Studie.* Frankfurt a. M.: Suhrkamp

Honneth, Axel (2007): Munka és elismerés. Kísérlet egy újrafogalmazásra. *Replika*, 64–65., 125–140.

Honneth, Axel (2011): *Das Recht der Freiheit. Grundriß einer demokratischen Sittlichkeit.* Frankfurt a. M.: Suhrkamp

Horkheimer, Max (1976): Hagyományos és kritikai elmélet. In: Papp Zsolt (szerk.).: *Tény, érték, ideológia. A pozitivizmusvita a nyugatnémet szociológiában.* Budapest: Gondolat, 43–116.

Horkheimer, Max–Adorno, Theodor W. (1990): *A felvilágosodás dialektikája. Filozófiai töredékek.* Budapest: Gondolat – Atlantisz

Hradil, Stefan (1987): *Sozialstrukturanalyse in einer fortgeschrittenen Gesellschaft. Von Klassen und Schichten zu Lagen und Milieus.* Opladen: Leseke&Budrich

Huszár Ákos (2006): A Frankfurti iskola első generációjának kritikai pozíciója. In: Némedi Dénes–Szabari Vera (szerk.): *Kötő-jelek. ELTE Szociológiai Doktori Iskola Évkönyve, 2005.* Budapest: ELTE TÁTK Szociológia Doktori Iskola, 47–66.

Huszár Ákos (2010): Elosztás és elismerés. Nancy Fraser és Axel Honneth a kritikai társadalomelmélet újrafogalmazásáról. *Fordulat*, 10. 3. 10–35.

Huszár Ákos (2009): *A kritikai elmélet rekonstrukciója. Újosztály-elméletek és civiltársadalom-elméletek a rendszerváltás időszakában.* Budapest: Napvilág Kiadó

Huszár Ákos (2014): Osztály és elismerés. A magyar társadalom elismerési viszonyairól. *Replika*, (88) 4. 81–109.

Huszár Ákos (2014): Osztályelemzés és társadalomkritika – válasz a bírálóimnak. *Szociológiai Szemle*, 26 (1) 96–120.

Marshall, T. H. (1992): Citizenship and Social Class. In: Marshall, T. H.–Bottomore, Tom: *Citizenship and Social Class.* London: Pluto Press, 1–51.

Marx, Karl (1977): *Gazdasági-filozófiai kéziratok 1844-ből.* Budapest: Kossuth

Marx, Karl (1978): *A tőke*, I. kötet. MEM 23. Budapest: Kossuth

Némedi Dénes (1998): Axel Honneth – elismerés és megvetés. *BUKSZ*, 10, 4. 390–397.

Nisbet, Robert A. (1959): The decline and fall of social class. *The Pacific Sociological Review*, 12, 1., 11–17.

Ost, David (2015): Class after Communism. Introduction to the Special Issue. *East European Politics and Societies and Cultures*, 29, 3.

Pakulski, Jan–Waters, Malcolm (1996): The Reshaping and Dissolution of Social Class in Advanced Society. *Theory and Society*, 25, 5. 667–691.

Richter, Mathias (2008): Wo bleibt die Solidarität? Zum Status eines Leitbegriffs kritischer Gesellschaftstheorie und dessen Ort in der Anerkennungstheorie von Axel Honneth. In: Menke, Christoph–Rebentisch, Julianne (Hrsg.): *Axel Honneth. Gerechtigkeit und Gesellschaft. Potsdamer Seminar.* Berlin: BWV, 47–67.

Schulze, Gerhard (2000): Élménytársadalom. A jelenkor szociológiája. A hétköznapi élet esztétizálódása. *Szociológiai Figyelő*, 1–2. 135–157.

Thompson, E. P. (2007): *Az angol munkásosztály születése.* Budapest: Osiris

Weiss János (2004): *Az elismerés elmélete.* Budapest: Áron

Wright, Erik Olin (ed.) (2005a): *Approaches to Class Analysis.* Cambridge: Cambridge University Press

Wright, Erik Olin (2005b): Foundations of a neo-Marxist class analysis. In: Erik Olin Wright (ed.): *Approaches to Class Analysis.* Cambridge: Cambridge University Press, 4–30.

Wright, Erik Olin (2017): Miért fontos az osztály? *Eszmélet*, 114, 9–32.

SCHEIRING GÁBOR

KRITIKAI POLITIKAI GAZDASÁGTAN

Tanulmányom célja, hogy bemutassam a marxi kritikai politikai gazdaságtan néhány alapvető fogalmát. Különös figyelmet fordítok arra, hogy ebben a hagyományban hogyan jelentkezett az állam problémája. A fejezet záró szakaszában amellett érvelek, hogy a Marxot követő szerzőknek a demokratikus államról alkotott nézeteinek ismerete jelentősen segíthet bennünket abban, hogy megértsük a demokrácia hanyatlásának aktuális jelenségét. Mielőtt azonban eljutunk ide, át kell tekintenünk és meg kell szabadítanunk a marxi politikai gazdaságtani örökséget néhány rárakódott félreértéstől. A fejezetet ezért a politikai gazdaságtan születésének ismertetésével kezdem, majd bemutatom a marxi kritikai politikai gazdaságtan néhány alapfogalmát. Vázlatosan bemutatom a téma szempontjából legjelentősebb vitákat, amelyek révén a Marx fogalmait használó kutatók kritikailag újraértelmezték és kiegészítették Marx örökségét. E sokszínű hagyománynak az ismeretében, remélem, sikerül majd meggyőznöm az olvasót arról, hogy a marxi kritikai gazdaságtan hasznos eszközöket kínál számos kortárs társadalmi jelenség, így például a demokrácia válságának megértéséhez.

MI A POLITIKAI GAZDASÁGTAN?

A politikai gazdaságtan a gazdaság, az állam és a társadalom kölcsönhatásait vizsgáló multidiszciplináris tudományterület. Irodalma rendkívül sokféle területet fed le, mint például az állam, a kormány, illetve a hatalmi viszonyok szerepe az erőforrások elosztásában, a nemzetközi viszonyok gazdasági összefüggései, különböző gazdasági rendszerek nemzetközi összehasonlítása vagy a termelési viszonyok kritikai modellezése. A politikai gazdaságtan fogalma olyan tág, hogy ez a marxi hagyományból sem metsz ki egy egyetlen

könyvfejezetben tárgyalható területet (jó áttekintést ad a politikai gazdaságtani sokszínűségéről Caporaso és Levine, 1992; Sackrey et al., 2002).

A politikai gazdaságtan fogalmának születése egybeesik a modern közgazdaságtan és szociológia mint társadalomtudomány születésével. A korai klasszikus politikai gazdaságtani szerzők (Smith, Malthus, Ricardo, Mill) a gazdaság működését vizsgálták makro- és történeti szempontból annak érdekében, hogy meghatározzák, hogyan bővíthető a nemzetek gazdagsága. Az első klasszikus Adam Smith, akinek *A nemzetek gazdagsága* című műve a későbbi klasszikus politikai gazdaságtani szerzőknek, többek között Marxnak is, hivatkozási pontjává vált (Smith, [1776] 1959). A Smith nevével fémjelzett klasszikus közgazdaságtan a morálfilozófiából nőtt ki, azon belül is az utilitarista morálfilozófia elveit alkalmazta a gazdaság működésére. Bár Smith maga a láthatatlan kéz elméletének kidolgozójaként ismert, ami az önszabályozó szabad piac metaforája lett, ám a korai politikai gazdaságtanra jellemző módon Smith maga nagyon komolyan vette a gazdasági folyamatok társadalmi beágyazottságát és az egyéni haszonkalkuláció erkölcsi összefüggéseit. Amartya Sen 1998-ban azért kapott közgazdaságtani Nobel-díjat, mert visszahozta a közgazdaságtanba ezeket az idők során elfeledett társadalmi és morálfilozófiai szempontokat.

A 19. század gondolkodóira nagy hatást gyakorolt a fizika mint a tudományos gondolkodás keretrendszere. A korai politikai gazdaságtani szerzők egyik fő törekvésévé az vált, hogy kidolgozzák a közgazdaságtant a fizika által kidolgozott szemléletet alkalmazó, a természettudományokhoz mérhetően egzakt tudományterületként. A newtoni fizikából kölcsönzött matematikai egyensúlyi modellezés Alfred Marshall nagy hatású könyvével vált uralkodó módszerré (Marshall, [1890] 1920). Ezzel együtt végbement a közgazdaságtan „marginalista forradalma", melynek során a matematizált határhaszon-elemzés kiszorított minden más megközelítést, és így egyeduralkodóvá vált a neoklasszikus paradigma. A politikai gazdaságtan kifejezés helyett pedig elterjedt a közgazdaságtan, amelyet a mai napig az absztrakt matematikai egyensúlyi modellezés ural. Az, hogy a modern közgazdaságtan a newtoni tudományos paradigmára, az utilitarista morálfilozófiára és Hobbes „mindenki harca mindenki ellen" emberképére épült, meghatározza a mai napig a társadalmi és ökológiai problémák megfelelő értelmezésében a korlátait is (O'Boyle, 2017).

Hasonlóan Smithhez, Marx szintén a gazdaság működését vizsgálta, ám Smith utilitarizmusa helyett egy teljesen más, Hegeltől kritikailag kölcsönzött dialektikus, materialista és holisztikus módszertant követett. Marx vizsgálódásainak középpontjában a termelés és a tulajdon kérdései központiak, legyen szó akár történeti, akár gazdaságtani, akár filozófiai természetű szövegeiről, a termelési és tulajdonrendszer sajátosságai határozzák meg hosszú

távon a társadalmak fejlődését. Marxnál tehát a politikai gazdaságtan épp ellentétes irányba fejlődött tovább, mint a klasszikus közgazdaságtan esetében. A társadalmi beágyazódást Marx nem figyelmen kívül hagyni, hanem részletesen elemezni és megérteni akarta. Marx azonban nem az egyetlen klasszikus szerző, akinek a gazdaság alapvetően társadalmi jelenség. A szociológia klasszikusai számára a modern társadalmak kialakulása szintén alapvető kérdés volt. Durkheim, Simmel vagy Weber szintén jelentős művekben vizsgálta a társadalmi munkamegosztás és a gazdasági cselekvés mibenlétét. Éppen ezért jelentős az átjárás a politikai gazdaságtan, a klasszikus szociológia és a modern gazdaságszociológia között. A nem marxi közgazdaságtanon belül a klasszikus politikai gazdaságtan holisztikus és történeti szemlélete leginkább az intézményi közgazdaságtanban (Veblen, Commons, Polányi stb.), illetve kisebb részben Keynes és követőinek gazdasági munkásságában (leginkább az ún. posztkeynesi közgazdaságtanban) élt tovább. Ezek az irányzatok, a marxizmus mellett, nagy hatást gyakoroltak a kortárs kritikai politikai gazdaságtanra. E paradigmáknak közös nevezője, hogy nem a neoklasszikus elméletben kidolgozott absztrakt piachoz mérik a valós folyamatokat, hanem a valóságban létező piacok egyenlőtlenségeit és konfliktusait elemzik történetileg adott formákban.

A neoklasszikus közgazdaságtan által befolyásolt közgazdászok szintén újra felfedezték a politikai gazdaságtant, ami azonban nem keverendő összsze a kritikai politikai gazdaságtannal. Ez a politikai gazdaságtani irányzat a racionális választások elméletére, neoklasszikus, illetve játékelméleti modellezésre építve elemez politikai folyamatokat (áttekintésnek lásd Weingast-Wittman, 2008). Ennek az új politikai gazdaságtannak a megjelenése része annak a folyamatnak, ahogy a közgazdaságtan, a maga haszonmaximalizáló emberképével és egyensúlyi modellező módszertanával, gyarmatosítja a rokon társadalomtudományokat (Fine, 1999). A politikai gazdaságtan e változatán belül a közösségi választások elmélete *(public choice)* a politikusokat, illetve állami szereplőket racionális haszonmaximalizáló egyénként vizsgálja, a politikát pedig egy absztrakt piachoz hasonlítja, ehhez képest mérve mutatja ki a politikai rendszer működésének „kudarcait" (járadékvadászat, monopóliumok, korrupció, rövidtávúság, politikai üzleti ciklusok). Mások a racionális haszonmaximalizálás ökonómiai szemléletét a választók viselkedésének modellezésére használják.

Madártávlatból áttekintve a kritikai politikai gazdaságtan rendkívül sokféle területet fed le. A nemzetközi politikai gazdaságtanon belül az államközi viszonyok, a fejlődés és elmaradottság, az iparosodás, a függőség és az aszimmetrikus nemzetközi viszonyok vizsgálata játszik fontos szerepet - részben erről szól e kötet világrendszer-elméletről szóló része (bevezetőnek lásd még Böröcz, 2017; Shields et al., 2011; Szigeti, 2005). A klasszikus marxizmus gaz-

daságközpontú szemléletének kritikájából kiindulva született posztmarxista kulturális politikai gazdaságtan a társadalmi beágyazottságot a szimbolikus mező elemeire is kiterjesztette, feltárva, hogy a domináns kapitalista osztály uralma nemcsak a közvetlen elnyomásból fakad, hanem az ideológiai dominanciából, azaz a hegemóniából is (ennek az irányzanak a szintézisét adja Sum és Jessop, 2013). Erről szólnak részben e kötetben a Gramsci munkásságát és a hegemónia fogalmát, illetve a posztmarxizmust bemutató fejezetek. Az állam kérdése idővel szintén fontossá vált a marxista politikai gazdaságtanban, mivel a modern állam döntő szerepet játszott a kapitalizmus kialakulásában, majd később átmeneti stabilizálásában is. Az államelmélet így szintén fontos része a Marxot követő kritikai politikai gazdaságtani vizsgálódásoknak (áttekintésnek lásd Barrow, 1993; illetve magyarul Sebők, 2008). A kritikai politikai gazdaságtan egy ága, a termelés ökológiai beágyazottságát is figyelembe véve, az absztrakt piaci modellből kiinduló neoklasszikus környezet-gazdaságtannal szemben kidolgozta a környezeti politikai gazdaságtant (Boyce, 2002). Részben ezt tárgyalja e kötetben Antal Attila. A társadalmi viszonyokon belül az egyenlőtlen nemi viszonyokat a gazdasági hatalmi viszonyokkal együtt elemzi a feminista politikai gazdaságtan, ami szintén külön fejezet tárgyát képezi e kötetben (erről lásd Rai és Waylen, 2013). Létezik továbbá az egészségnek és a halálozásnak is politikai gazdaságtana, amely a tágabb társadalmi és hatalmi összefüggéseknek az életesélyek elosztására, a várható élettartamra gyakorolt hatását vizsgálja (erről részletesen lásd Bambra, 2011; Scheiring, 2017).

A MARXISTA POLITIKAI GAZDASÁGTAN ALAPFOGALMAI

Politikai gazdaságtani nézeteit Marx több könyvben ismertette, például a *Gazdasági-filozófiai kéziratok 1844-ből* (1844), *A Kommunista Párt kiáltványa* (1848), *A politikai gazdaságtan bírálatának alapvonalai* (1858), illetve *A tőke* (1867) három kötete. Ahogy a marxi örökség egészére igaz, a politikai gazdaságtan sem alkot egységes egészet, hanem eltérő vizsgálódási területekre reagáló és részben egymással is vitatkozó elméletekből áll. Magának Marxnak is változtak, alakultak idővel politikai gazdaságtani nézetei. A marxi életmű kapcsán zajló viták egyik kulcspontja a marxi szövegek közötti kisebb-nagyobb eltérések értelmezése. A bevett felosztás szerint a fiatal Marxot megkülönböztetik a kései Marxtól. A korai életmű részét képező *Gazdasági-filozófiai kéziratok 1844-ből* című írásában például filozófiai-humanista irányból közelíti meg az osztálykonfliktusnak a marxi életműben végig középponti kérdését. Marx a termelőerők magántulajdona létrejöttének magyarázatára olyan fogalmakat vezet be e könyvében, mint az emberek *elidegenedése* egymástól, az *eldologia-*

sodás vagy az ember elidegenedése nembeli lényegétől. Marx későbbi műveiben, mindenekelőtt *A tőké*ben formálisabb, kevésbé filozofikus fogalmi alapra igyekezett helyezni a kapitalista termelési mód elemzését. Az alábbiakban ez alapján tekintem át a leglényegesebb marxi gazdaságtani fogalmakat.

Szemben a neoklasszikus közgazdaságtannal, a marxi gazdaságtan elveti az absztrakt piac képét mint elemzési eszközt, és vele együtt azt a feltételezést is, hogy a piaci csereügyletben szabadon kapcsolatba lépő haszonmaximalizáló racionális egyének döntéseinek spontán összegződése tenné ki a gazdaságot. Marx számára a gazdaság mindig történetileg létező jelenség. A gazdaság szerkezete tehát sokféle lehet, hibázik az elemző, ha a fejlett kapitalizmus leírására kidolgozott liberális morálfilozófiai fogalmakat egyetemes érvényűnek tekinti. Marx egyik legátfogóbb fogalma, a *gazdasági-társadalmi alakulat*, a társadalmi szerveződések átfogó jellegzetességeit ragadja meg (Tőkei, 1977). A történelem során különböző társadalmi-gazdasági alakulatok váltották egymást, amelyeket mind saját belső szerveződési logika jellemezte, ilyen Marxnál az ősközösség, a rabszolgatartó társadalom, a feudalizmus, a kapitalizmus, illetve a kommunizmus. Az egyik formációból a másikba való átmenet a belső szerveződési logika feszültségeinek következménye, így például a kapitalizmus később tárgyalt belső ellentmondásai vezetnek el a kommunizmushoz. Marx tehát a gazdaságot a természet és a társadalom átalakításának folyamataként fogja fel, amelynek célja, hogy az ember előállítsa a fogyasztáshoz szükséges javakat. Ebből következően a különböző társadalmi-gazdasági alakulatokra különböző *termelési módok* jellemzőek. A termelési módok történetileg változnak, mint például az ázsiai termelési mód, feudális termelési mód, szocialista termelési mód, kapitalista termelési mód. Az egyes termelési módokon belül eltérő az áruk elosztásának és fogyasztásának módja.

A kapitalista termelési mód az, ami Marxot elsősorban foglalkoztatta, de később Marx fogalmait használva jelentős gazdaságtörténeti, illetve antropológiai irodalom született a modern kapitalizmustól történetileg, illetve földrajzilag elkülönült termelési módokat vizsgálva (lásd például Wolf, 1995). Az egyes termelési módok nem feltétlenül kizárólagosak egy-egy társadalmi-gazdasági alakulaton belül: például együtt létezhet a városi kapitalista termelési mód és a vidéki feudális termelési mód. E felismerésnek a mai napig nagy jelentősége van a kapitalista centrumországokon kívüli térségek elemzésében. A gazdaság szerkezetének az egyenlőtlen fejlődésével a párhuzamosan létező különböző termelési módok, a kapitalista világgazdaságba integrált exportszektor és a tradicionális szektor közötti különbségeknek jelentős a társadalmi és politikai következménye (Amin, 1982). Ezzel együtt Marx azt gondolta, hogy a kapitalista termelési mód idővel maga alá gyűri

az egyéb termelési módokat, a kapitalista vállalkozók a maguk képére formálják a világot.

Marx szemében tehát a társadalmi rend és a társadalmi változás megértésének kulcsa a termelési mód sajátosságaiban rejlik. A termelési módok jellegzetességeinek elemzésére Marx egyik alapfogalma a *termelőerő*. A termelőerők a termelés során felhasználható tényezők, mint amilyenek például a nyersanyagok, a termelőeszközök (gépek), a munkás munkaereje, az infrastruktúra vagy a technológia. A marxista politikai gazdaságtan történeti szemlélete szerint az idők során a *termelőerők fokozatosan fejlődnek*, az ember egyre nagyobb hatékonysággal képes a természet ellenőrzésére, így javul az emberiség számára elállítható javak mennyisége és minősége is. A kapitalista termelési módnak döntő szerepe van a termelési folyamat fokozódó technológiai komplexitásában és a társadalmi szerveződés összetettségének mélyülésében, amit együtt Marx *általános intellektus*nak nevez. Marx a kapitalizmusnak központi szerepet tulajdonít az emberi civilizáció haladásában:

„Az állótőke fejlődése jelzi, hogy milyen fokig vált az általános társadalmi tudás, ismeret, közvetlen termelőerővé, és ezért milyen fokig kerültek magának a társadalmi életfolyamatnak a feltételei az általános intellektus ellenőrzése alá és vannak neki megfelelően átformálva." (Marx, [1857] 1984: 170.)

A termelési módok fejlődése adja az alapját annak az elképzelésnek is, hogy a jövő ideális társadalmában a termelőerők olyan fejlettséget érnek el, ami lehetővé teszi a munkaidő jelentős csökkentését és az alapvető szükségletek kielégítését minimális munkaerő-ráfordítással. A jövő ideális társadalmának (kommunizmus) megvalósítását tehát a termelőerők kapitalizmus által felgyorsított (technológiai) fejlődése teszi lehetővé.

Ezek a termelőerők különböző módon kapcsolódnak össze a különböző termelési módokban, ezeket ragadja meg a *termelési viszony* kifejezése. A termelési viszony fogalma összességében a termelés minőségi oldalát, a termelésben részt vevők közötti kapcsolatok jellegzetességeit ragadja meg. A termelés társadalmi viszonyai határozzák meg a tulajdonlás formáját, az értéktöbblet előállításának sajátosságait, a munka kizsákmányolását, így a társadalmi uralom formáját, fennmaradását és hanyatlását. A termelés viszonyai tehát átfogóbbak a tulajdonviszonyoknál, a legalapvetőbb társadalmi strukturális jellegzetességeket fedik le. Érdemes hangsúlyozni, hogy a marxi politikai gazdaságtanban a hangsúly a gazdaságon belül az áruk termelési viszonyain van, ezek határozzák meg az áruk elosztási viszonyait is. A feudális termelési módban például a tulajdon domináns formája a földtulajdon, a föld megmunkálását az adott földterülethez kötött jobbágyok végzik, a földtulajdonos a rábízott jobbágyokat pedig az így előállított áruk egy részének kisajátításával zsákmányolja ki, amiből az is következik, hogy a feu-

dális termelési módban a domináns társadalmi osztály a földbirtokos arisztokrácia. Marx elemzésében a termelés és az elosztás viszonyai a legritkábban egyenrangúak, épp ellenkezőleg, a marxi politikai gazdaságtan célja, hogy az absztrakt piaci elméletek által elfedett egyenlőtlen hatalmi viszonyokat feltárja. A marxi politikai gazdaságtannak ez a gazdasági viszonyokból eredeztetett hatalmi aszimmetriákra építő elemzési szemlélete az egyik legnagyobb hatású hozadéka. Egyben az egyik legalapvetőbb vitakérdés is, hogy a társadalmi viszonyokat mennyiben lehet a termelés materiális viszonyai alapján magyarázni.

A gazdaság legalapvetőbb egysége az áru, melynek vizsgálata az egyik kiindulópontja Marxnak. A marxi gazdaságtan fogalmait használva egy árunak lehet *használati értéke* és *csereértéke*. Az áru használati értéke az emberi szükségletek kielégítésében betöltött funkciójából fakad. Az áru csereértéke viszont azt fedi le, hogy egyik áru értéke mennyi egy másik áru értékében kifejezve. A különböző termelési módokban eltérő súlya van annak, hogy a termelés mennyire szolgálja a közvetlen fogyasztást, és mennyire szolgálja a cserét. A cserére termelés tehát nem egy univerzális gazdasági sajátosság, hanem egy történetileg létező termelési mód, az árutermelő társadalmak sajátossága. A marxista politikai gazdaságtan egyik alapvető tézise szerint az áruk értékét az előállításukhoz szükséges munka mennyisége határozza meg. Természetesen különböző emberek eltérő hatékonysággal termelnek, ám elképzelhető egy átlagos képességű egyén, aki átlagos munkaintenzitással dolgozik, az elérhető technológiák átlagos szintjét használva – és ez az, ami meghatározza a termékek értékét. Nagyon leegyszerűsítve: ez a *munkaérték-elmélet* (részletesen foglalkozik ezzel elméleti és politikai szempontból is meghatározó könyvében Bence et al., [1972] 1992). Eszerint az áruk csereértéke nagy általánosságban megegyezik az előállításukhoz szükséges munkaerő mennyiségével, ám bizonyos történeti sajátosságok az árat eltéríthetik ettől a szinttől. Az áru tehát nemcsak egy tárgy vagy dolog, ahogy azt felszínesen látjuk a piaci társadalmakban, hanem a benne megtestesülő munka és társadalmi viszonyrendszer is. Ha az áruk mögötti társadalmi viszonyt nem látjuk, és az árut csak mint tárgyat nézzük, *ez az árufétis:* „Csak maguknak az embereknek meghatározott társadalmi viszonya az, ami itt szemükben dolgok viszonyának fantasztikus formáját ölti" (Marx, [1867] 1955: 77.).

A fenti értékelmélet alapján válik érthetővé a *kizsákmányolás* elmélete. A marxi gazdaságtanban minden érték a munkából származik, ám ez nem jelenti azt, hogy a termelés során keletkező értéktöbblet egésze a munkásoké lenne. Az áruk előállításához szükséges termelési eszközök a kapitalisták tulajdonában vannak, míg a munkások csak termelőerejüket tudják értékesíteni a termelési folyamatban. Ez az alapvető aszimmetria lehetővé teszi, hogy a kapitalisták a munkások által előállított értéknek csak egy részét adják vissza

nekik, a másik részét kisajátítják. A kizsákmányolásnak számos definíciója létezik a különböző marxi iskolákon belül, illetve többek között Max Webernek is van kizsákmányoláselmélete (áttekintésnek lásd Reeve, 1987). A legáltalánosabb felfogás szerint kizsákmányolás akkor következik be, amikor a kapitalista több értéket sajátít ki magának a termelés eredményéből, mint a saját maga által befektetett munka értéke, és az így kisajátított értékért nem ad elég ellenszolgáltatást a munkásnak. A kizsákmányolt munkás tehát kevesebbet kap, mint amennyi értéket előállít. A kapitalizmusban a munkás Marx szerint csak annyit kap vissza az általa megtermelt értékből, amennyi a saját maga újratermeléséhez szükséges. Kizsákmányolás nemcsak a kapitalizmusban létezik, a földbirtokos arisztokrácia a jobbágyság által előállított javak egy részét szintén kisajátítja, ami ugyanúgy kizsákmányolás. A kapitalista termelési mód sajátja ugyanakkor, hogy a kizsákmányolás látszólag önkéntes csereügylet eredményeként jön létre, amennyiben a munkást látszólag semmi sem kényszeríti formálisan arra, hogy munkaerejét adott helyen és adott áron értékesítse, szemben például egy jobbággyal.

Ezen a ponton érdemes megjegyezni, hogy a marxi életműben van egy sajátos kettősség a kizsákmányolással kapcsolatban. Az egyik olvasatban a kizsákmányolás mértéke objektív módon meghatározható, amennyiben ismerjük a termeléshez szükséges munka értékét, a fent röviden bemutatott munkaérték-elméletre építve. A másik olvasatban viszont a kizsákmányolás mértéke a tőkés és a munkás közötti hatalmi konfliktus eredője, nem objektíve adott, hanem politikailag konstruált. *„A munkabért a tőkés és a munkás közötti ellenséges harc határozza meg"* (Marx, [1844] 1981: 46.), ahogy Marx fogalmaz a *Gazdasági-filozófiai kéziratok*ban. Ez az eltérés adja az osztálykonfliktus *ökonomista* és nem ökonomista olvasata közötti alapvető különbséget. Az ökonomista nézet az az álláspont, mely szerint a gazdasági alapzat meghatároz minden társadalmi, politikai és kulturális jelenséget.

Az ökonomizmus kritikája a 20. század második felében a posztmarxista reneszánsz egyik fontos eleme volt (Gramsci, 1974; Poulantzas, 1969), amely elvezetett a politikai cselekvéshez, a kulturális jelenségekre nyitottabb, multikauzális marxista megközelítések kialakulásához. Annak ellenére, hogy széles körben ismert a marxi életmű azon olvasata, mely szerint a gazdasági alapzat meghatározza a felépítményt, Marx maga nem mindenhol követte ezt a gazdasági determinista megközelítést, ahogy a fenti idézet is mutatja. A különböző osztályok és elitfrakciók közötti konfliktusokat történetileg elemző *Louis Bonaparte Brumaire tizennyolcadikája* című írásában szintén nagy jelentőséget tulajdonít a politikai cselekvés autonómiájának. Marx itt úgy érvel, hogy az ember a saját történelmét írja, ám nem kedve szerint, hanem a múltból örökölt adott körülmények között, mely megfogalmazás sokak szerint a nem ökonomista, politikai osztályfogalom egyik legjobb példája (Marx, [1852] 1960).

A kizsákmányolás fogalmához szorosan kapcsolódik a *profit* fogalma, ami a munkás által megtermelt és a kapitalista által kisajátított értéktöbblet azon része, mely a termelés költségeinek levonása után fennmarad. A kapitalista profitja tehát a kizsákmányolás mértékétől függ. Az értéktöbblet előállítása két úton lehetséges. Az *abszolút értéktöbblet* a többletmunkaerő alkalmazásából fakad, például a munkaidő meghosszabbításával. A *relatív értéktöbblet* a bérek, illetve a termelés költségeinek csökkentésével, azaz a termelékenység növelésével keletkezik. A tőkés célja a lehető legnagyobb profit elérése, amit a relatív, illetve abszolút értéktöbblet növelésével érhet el. A kapitalista a profitot visszaforgatja a termelésbe, így halmozódik fel a *tőke*. Amennyiben tehát a profit a kapitalista által kisajátított értéktöbblet része, és amennyiben minden érték a befektetett munkából származik, így valójában a tőke nem más, mint felhalmozott és eldologiasodott munka. A tőke folyamatos felhalmozása a kapitalista termelési mód logikájának következménye, csakúgy, mint a gazdaság ökomarxisták által kritizált folyamatos növekedése (Foster, 2000).

Végül a fentiek alapján bevezethetjük az *osztály* marxi fogalmát is. A marxi elméletben a társadalmak hierarchikus rendszerbe tagozódnak, és ezt a hierarchikus rendszert a termelési viszonyok határozzák meg: a termelőeszközök tulajdonlása és a munkaerő feletti ellenőrzés. Ezek alapján a modern kapitalista társadalmakban Marx három alapvető osztályt különböztet meg: a kapitalisták (tőkések, burzsoázia), akik a termelőeszközöket tulajdonolják, és a termelési folyamatban a munkások munkaerejét megvásárolják; a munkások (proletariátus), akiknek tulajdonában nincsenek termelőeszközök, ezért nem tudnak a termelés során másoktól munkaerőt vásárolni, hanem csak a sajátjukat értékesíteni; valamint a kispolgárság, amely csak a saját maga fenntartásához elegendő termelőeszközt birtokol, de nem vásárol a termelés során munkaerőt. Ezeken túl Marx számos további történetileg létező osztályt is azonosít a termelésben elfoglalt pozíció alapján: ilyenek például a földjáradékból élő földtulajdonosok. Marxnál az osztályviszonyok alapvető jellegzetessége az érdekkonfliktusokhoz vezető hatalmi aszimmetria. Attól azonban, hogy ezek az érdekkonfliktusok adottak, nem biztos, hogy egy osztály tagjai osztályként tekintenek magukra, azaz van *osztálytudat*uk, ehhez adott osztályt meg kell politikailag szervezni. Az osztályként megszervezett, osztálytudattal rendelkező osztály a *magáért való osztály*, a szervezettség és tudatosság nélküli osztály pedig a *magánvaló osztály*. A munkásosztály szervezettségi szintje meghatározza politikai erejét is. A későbbi félreértésekkel szemben a munkásosztály megszervezése egy elvégzendő politikai feladat, nem pedig egy történelmi automatizmus – Marxnál tehát fontos szerepe van a cselekvésnek is a struktúra mellett (lásd például Thompson, 2007). A cselekvés és struktúra együttmozgása jut kifejezésre az *osztálykonfliktus*okban, ami meghatározó jelentőségű a történelem alakulásának megértéséhez:

„Minden eddigi társadalom története osztályharcok története. Szabad és *rabszolga*, patrícius és plebejus, báró és jobbágy, céhmester és mesterlegény, egyszóval: elnyomó és elnyomott folytonos ellentétben álltak egymással, szakadatlan, hol palástolt, hol nyílt harcot vívtak." (Marx és Engels, [1848] 1983).

E fogalmak ismeretében most már meghatározhatjuk a *kapitalista termelési mód* legfőbb jellegzetességeit. A kapitalista termelési mód egy olyan gazdasági rendszer, melyben

- a legfontosabb termelőerők magántulajdonban vannak,
- az áruk termelésének célja a piaci csereügyleten keresztül történő haszonszerzés,
- a társadalom többsége nem birtokol nagyobb értékben termelési eszközt, ezért az ő megélhetésükhöz szükséges, hogy a munkaerejüket értékesítsék,
- a termelési eszközök tulajdonosainak jövedelme a munkások által megtermelt értéktöbblet elsajátításából származik, amelyben a domináns társadalmi osztályt a termelési eszközök tulajdonosai (tőkések) alkotják, akik érdekellentétben állnak azokkal, akiknek jövedelme a munkaerő értékesítéséből származik (munkásosztály).

A kapitalista termelési mód tehát súlyos belső feszültségekkel terhelt, ezért elkerülhetetlenek a vissza-visszatérő gazdasági válságok. Marx és követői úttörő szerepet játszottak e válságok elemzésében. Mivel a neoklasszikus közgazdaságtan képtelen volt a 2008-as pénzügyi válságot előre jelezni, vagy akár csak megmagyarázni, így újra divatba jött a pénzügyi válságok marxi elemzésének irodalma. E válságok kapcsán Marx egyik alapfogalma a *fiktív tőke*, ami a jövőbeli többletérték előállítására vonatkozó értékesíthető igény, ilyen például a részvény vagy a derivatíva. A fiktív tőke elszakad a termeléstől, a profitot már nem a termelésen keresztül realizálja, hanem önmagában a pénz e sajátos formájának a cseréjével. A tőke e formája az árufétisnek egy szélsőséges esete, többszörös áttéten keresztül rejti el a pénz értéke mögötti valóságos munkát. Később e nézet módosított formában visszaköszön Polányi Károly fiktív árukról szóló elemzésében (Polányi, 2004; illetve lásd még Scheiring, 2016 áttekintését), valamint Keynesnek a spekulatív kaszinókapitalizmusról alkotott elemzésében (Keynes, 1936). A gazdasági válságok során a felhalmozott tőke egy része leértékelődik, illetve megsemmisül, ami a válságokat túlélő tőke számára újabb felhalmozási lehetőségeket nyit meg. Egy-egy válságot követően a kapitalisták új profitlehetőségek után kutatnak, mint például a kapitalista termelési mód földrajzi kiterjesztése, új társadalmi területek piacosítása a privatizációval (lásd például Amin, 1977; Harvey, 2005; Hobson, 1902). Idővel ezeken az új területeken is kiéleződik a verseny, egyre több hitel és fiktív tőke halmozódik fel, bekövetkezik a túlzott tőkeképződés, ám nem minden befektető tudja az elvárt hozamot learatni, a

profitráta csökken, és újabb válság következik be. Ezek a ciklikus válságok eltérő formákban, de ismétlődő jelleggel visszatérnek (Harvey, 2011). A Marxot követő elemzők szerint egy-egy nagyobb pénzügyi válság a tőkefelhalmozás történelmi ciklusaiban egyben egy földrajzi térség gazdasági és politikai hegemóniájának a végét is jelzi (Arrighi és Silver, 1999). Az 1930-as válság például a brit globális hegemónia végét jelezte, ennek megfelelően a 2008-as válság az amerikai hegemónia vége is egyben. Marx tehát látta a kapitalizmus szerepét a technológiai fejlődésben, ám azt is gondolta, hogy a kapitalizmus irracionális gazdasági rendszer, amennyiben folyamatos válságok során rengeteg erőforrást, felhalmozott tőkét elpazarol, és igazolhatatlan társadalmi nyomort termel.

A *politikai folyamatok* alakulását Marx szintén a kapitalista termelési mód belső válságtendenciáiból vezette le – mint általában a *felépítmény* kategóriájába tartozó jelenségek magyarázatát. Eredetileg azt feltételezte, hogy egyre több *tőke koncentrálódik* egyre kevesebb kézben, miközben a fokozódó kizsákmányolás eredményeként a *munkásosztály elnyomorodik*. A folyamatosan romló helyzetét felismerő munkásosztály megszerveződik, és megszünteti saját kizsákmányolásának alapját, azaz a termelőeszközök magántulajdonát. A kapitalizmus belső törvényszerűségei vezetnek tehát el saját válságához, és a politikailag megszervezett munkásosztály idővel hatalmat ragadva megvalósítja a *kommunizmust*. Marx elméletében az *állam* csak másodlagosan jelenik meg, csak későbbi követői dolgoztak ki szisztematikus államelméletet (a korai marxista államelméleteket tekinti át Jászi, 1903). A fiatal Marx még részben függetlennek látta az államot a civil társadalomtól (Marx, [1843] 1959). Később azonban úgy vélte, hogy a politikai folyamatok felszíni jelenségek, amelyeket hosszú távon a kapitalista termelési mód szabályszerűségei határoznak meg: „A modern államhatalom nem más, mint az egész burzsoáosztály közös ügyeit igazgató bizottság" (Marx–Engels, [1848] 1983).

Később újra módosította az államról alkotott elméletét, ugyanis az 1848-as forradalmakat követően a burzsoázia kompromisszumot kötött az arisztokráciával. Marx ezt úgy illesztette be elméleti keretébe, hogy a burzsoázia kész lemondani a hatalom közvetlen gyakorlásáról, ha az nem fenyegeti hosszú távú érdekeit, hogy a közös ellenséget, a munkásosztályt a földbirtokos osztállyal szövetkezve kordában tartsa. Azt azonban továbbra is úgy vélte, hogy a demokratikus politika csak egy színház, amely elfedi, hogy az államélet mögött valójában a gazdaságilag meghatározott osztályok konfliktusa áll.

Marx szerint ugyanakkor a kapitalista állam érdemi előrelépés a feudális államhoz képest, amennyiben több szabadságot garantál polgárainak. Ez a szabadság azonban pusztán negatív, csak a tőkét birtokló osztály érdekeit veszi figyelembe, amennyiben a szabadságot az állami beavatkozástól való mentességként értelmezi. Ez a szabadság azonban a gazdaság hatalmi aszim-

metriái révén a valóságban tömeges nyomort, így a valódi *szabadság hiányát* jelenti. A valódi, pozitív szabadság a polgári demokrácia meghaladásával érhető el, ami egyben a felvilágosodás programjának beteljesítése, a kapitalizmus által eddig folyamatosan visszatérő válságok során fejlesztett termelőerők feletti racionális kontroll és a *szabadság kiterjesztésének* a megvalósítása. Ahogy a munkásosztály megszerveződik, és az általános szavazati jog elterjed, a munkásság saját képviselői révén átalakítja a társadalmat, megszűnik a tőke és a munka közötti osztálykonfliktus, így nem lesz szükség az államra sem, amely ezt a konfliktust menedzselte, így *az állam elhal*. A 20. század története azonban azt mutatta, hogy ez az elnyomorodás nem következett be, a burzsoázia képes volt elodázni a kapitalista termelési mód végső válságát.

Ezen a ponton válnak láthatóvá Marx munkásságának korlátai is, melyeknek meghaladása a későbbi marxista, illetve posztmarxista szerzők vállalkozása. A tőke koncentrálódásának, a munkásosztály elnyomorodásának, a kommunizmus történelmileg szükségszerű kialakulásának tézise, a munkaérték-elmélet olyan gazdasági feltételezései voltak Marxnak, amelyek véleményem szerint nem állták ki az idő próbáját. Hasonlóan problémásnak vélem a marxi módszertanban implicit módon rendszeresen felbukkanó funkcionalizmust, azaz azt az érvelési logikát, amely egy társadalmi jelenséget annak következményeivel magyaráz (lásd bővebben Elster, 1985). Nem igazán találunk persze olyan gondolkodót, akinek mai szemmel nézve az 1800-as évek derekán írt művének minden feltételezése és módszere helytállónak bizonyul. Éppen ezért a belülről is ellentmondásos marxi hagyatékhoz, mint bármilyen hagyatékhoz, teljes tévedés (dogmatizmus) lenne betűről betűre ragaszkodni. Ugyanekkora tévedés lenne azonban a „valójában létezett szocializmus" (Bahro, 1978) bukását összekeverni a marxi gondolati hagyomány teljes bukásával.

Marx maga nem végezte el a demokratikus állam és a kapitalista termelési mód közötti elemzést, ami számos egymással is vitatkozó értelmezésre hagyott lehetőséget. Ezek közül az értelmezések közül a szocialista rendszerek bukását követően az vált uralkodóvá, hogy a marxizmus alkalmatlan a késő kapitalizmus elemzésére. Mind a magyar, mind a nemzetközi társadalomtudósok és politikusok többsége egyaránt a demokrácia és a liberális kapitalizmus egymást kölcsönösen erősítő viszonyában hitt, és a fundamentális belső feszültségek elemzésének ideje látszólag lejárt. Fukuyama történelem végével kapcsolatos állítása azért kapott akkora visszhangot, mert a berlini fal leomlásával soha nem látott lendületet kapott a demokratizálódás egy évtizeddel korábban meginduló harmadik hulláma (Fukuyama, 1994). Mindez egybeesett a nyugati társadalmakban végbemenő változásokkal, amelyeket sokan úgy olvastak, mint az osztályalapú politika, a bal-jobb szembenállás végét. Korábbi baloldali szerzők intettek búcsút a munkásosztálynak (Gorz,

1982), és hirdették meg az osztály nélküli politika (Clark és Lipset, 1991), a posztmateriális, libertárius pártok és új társadalmi mozgalmak korát (Inglehart, 1977). Az osztály jelentőségével kapcsolatos empirikus kutatásokat áttekintve Esping-Andersen (1999) később meggyőzően érvelt amellett, hogy erősen eltúlzottak voltak az osztálytagozódás halálát hangsúlyozó elméletek. Esping-Andersen azt is kimutatta, hogy a kilencvenes években már detektálható volt egy új politikai törésvonal megjelenése a régi munkásosztály–tőkésosztály törés helyén a globalizáció nyertesei és vesztesei között, amit később Standing (2011) a prekariátus politikai problémájaként írt le. 1989-ben azonban úgy tűnt, nemcsak a liberális demokráciának, de a liberális kapitalizmusnak sincs alternatívája.

Ezzel szemben úgy gondolom, hogy a marxi politikai gazdaságtannak fontos, ha nem is kizárólagos szerepe lehet számos aktuális társadalmi jelenség megértésében. Colin Hay meglátásával egyetértve azt gondolom, hogy a '89-es demokratikus forradalmak arra adnak lehetőséget, hogy a marxi örökséget megszabadítsuk a rárakódott félreértésektől (Hay, 1999). Fejezetem zárásaként a következő szakaszban ehhez a félreértés-tisztázó munkához szeretnék hozzájárulni. Azt mutatom be, hogyan segíthet bennünket a marxi politikai gazdaságtan ismerete, valamint a Marxot követő, vele vitatkozó szerzők államról alkotott munkásságának ismerete és kritikai feldolgozása egy aktuális társadalmi jelenség, a demokrácia hanyatlásának megértésében.

A DEMOKRATIKUS ÁLLAM PROBLÉMÁJA A KRITIKAI POLITIKAI GAZDASÁGTANBAN

A marxi politikai elemzés alapfogalmai, mint az osztály és az állam szerepe és viszonya az uralkodó osztályhoz, tehát sokat változtak az elmúlt évtizedek heves vitái eredményeképpen. A Marxot követő társadalomtudósok és politikai gondolkodók körében az egyik legnagyobb vitát az a kérdés váltotta ki, hogy vajon használható-e a demokratikus intézményrendszer a munkásosztály helyzetének javítására. Érdemes-e a parlamenti választásokon részt venni, és kormányra kerülve a munkásosztály helyzetét reformokkal javítani, vagy csak a kapitalizmus szisztematikus meghaladásán keresztül érhető el érdemi javulás? A marxizmusnak Nyugaton többek között Karl Kautsky, Keleten pedig Lenin által képviselt és kanonizált ortodox ágát követők kibékíthetetlen ellentmondást láttak a kapitalizmus és a valódi demokrácia között. A nyugati marxista államelméletben a későbbiek során ez az ortodox álláspont jutott kifejezésre a *marxista instrumentalizmusban*. Paul Sweezy (1942: 243.) szerint például „az állam az uralkodó osztály eszköze az osztálystruktúra stabilitásának fenntartására", Ralph Miliband (1969: 23.) sze-

rint pedig az uralkodó osztály „az államot használja a társadalmi dominancia eszközeként". Ezzel szemben a *strukturalista marxizmus* vitatta a burzsoázia közvetlen uralmának tézisét, és a kapitalista termelési mód belső viszonyainak hosszú távon meghatározó sajátosságait hangsúlyozta, például az ideológia szerepét az uralom legitimálásában, ami egyben lehetővé teszi az állam relatív autonómiáját (Poulantzas, 1969). A strukturalisták úgy érveltek, hogy a kapitalista osztály a domináns osztály, ám nem vesz részt közvetlenül az állam igazgatásában, dominanciáját a hegemónia fenntartása szolgálja. Ez az álláspont az *állam relatív autonómiája* téziseként ismert. A strukturalista magyarázatban rejlő funkcionalista logikával szemben az instrumentalista tézist fellazítva született a *hatalmistruktúra-elemzés*, amely a politikusok és a kapitalista osztály különböző szervezetei közötti hálózatokban látja az uralom fennmaradásának lényegét (Domhoff, 2006).

Ezzel párhuzamosan számos nyugat-európai demokratikus szocialista gondolkodó úgy vélte, hogy politikai cselekvésen keresztül tompítható a munkásosztály kiszolgáltatottsága, és nem értelmetlen ez a politikai munka. Azaz, bár a kapitalista termelési mód aláássa a demokráciához szükséges politikai egyenlőséget, a demokratikus közélet az egyenlő választójogon keresztül mégis lehetőséget biztosít arra, hogy a munkásmozgalom érvényre juttassa érdekeit. Ez a *marxista revizionizmus* álláspontja (Bernstein, [1899] 1989). A 20. század első felében a német munkásmozgalom megosztott volt, erős hatást gyakorolt rá a marxista ortodoxia, így a tőkés osztály feletti teljes, bár parlamenten keresztüli kontroll megteremtésének lehetőségét várták. Ezzel szemben a svéd munkásmozgalmon belül uralkodóvá vált az a nézet, mely szerint az állam a *demokratikus osztályharc* során meghódítható, és demokratikus keretek között a munkásosztály életesélyeinek javítására használható (Berman, 2006; Korpi, 1983).

A 20. század második felére összeállt egy új *szociáldemokrata* irányultságú társadalomelmélet, amely Marx politikai osztályfogalmát és a weberi osztályelméletet ötvözve (lásd például Wright, 2009) mutatta be, hogyan lehetséges a demokráciát kapitalista keretek között is a munkásosztály politikai integrációjával átmenetileg stabilizálni. Ez az irodalom arra hívta fel a figyelmet, hogy az államnak a tőkével szembeni relatív függetlensége okán lehetséges az osztályok közötti erőviszonyok újrarendezése az osztálykonfliktusok demokratikus megvívása, illetve egy megfelelő *demokratikus osztálykompromisszummal*, amelynek eredményeként az állami intézményrendszer befogható a munkásosztály érdekének javítására (Esping-Andersen, 1990; Korpi, 1983; Marshall, 1950; Przeworski, 1985). A kapitalista elit felől nézve a demokrácia és a kapitalizmus közötti viszony összebékítésének feltétele az volt, hogy belátták, hogy a szervezett munkásosztály elnyomásának költségei meghalad-

ják a megbékélés költségeit, tehát jobb engedményeket tenni a jóléti államra épülő osztálykompromisszum jegyében (Flora és Heidenheimer, 1981).

Az így kialkudott, második világháborút követő *szociáldemokrata konszenzus* lényege az volt, hogy a kapitalisták engedményeket tettek a munkásosztálynak (társadalombiztosítás, munkajog és béremelés), a szakszervezetek és munkáspártok pedig cserébe belementek a profitérdek korlátozott érvényesülésébe (Przeworski és Wallerstein, 1982). Az állam feladata ennek az osztálykompromisszumnak az intézményesítése és fenntartása, ami több formában is lehetséges. A kapitalista demokráciák intézményes formája éppen ezért az osztálykompromisszum jellegétől függ: lehet liberális, lehet szociáldemokrata vagy korporatista (Esping-Andersen, 1990). Ez a kompromisszum szavatolta a második világháborút követő nyugati liberális demokráciák politikai fenntarthatóságát (Almond, 1991: 232.). A jóléti államot vizsgáló társadalomkutatók nemcsak a szervezett munkásosztály nyomásgyakorlására vezették vissza a jóléti államot: Hall és Soskice (2001) *a kapitalizmus változatairól* szóló elméletében arra világított rá, hogy komplex technológiai exportban érdekelt nagyvállalatoknak a termelés fenntartásához szüksége van képzett és a vállalat iránt hosszú távon elkötelezett munkaerőre. Ezek a vállalatok a komparatív előnyük intézményi alapjainak fenntartásáért cserébe támogatják a magasabb állami újraelosztást és az erősebb munkavállalói jogokat.

Ezek a posztmarxista, szociáldemokrata szerzők nemcsak azt mutatták be, hogyan tompítható a demokrácia és a kapitalizmus közötti ellentét, hanem azt is, hogy a 20. században a fejlett centrumországokban ott omlott össze a liberális demokrácia, ahol nem sikerült a munkásosztályt érdemben bevonni a politikai rendszerbe. Ezt elemezve az is világossá vált, hogy a piacgazdaság kialakulása a demokrácia szükséges, de nem elégséges feltétele, a kettő között nincs egyszerű lineáris összefüggés. Barrington Moore (1993), majd később többek között Rueschemeyer, Stephens és Stephens (1992), Therborn (1977), Luebbert (1987) és Tilly (2007) marxi ihletésű történeti szociológiai munkák sorában mutatták ki, hogy a kapitalista fejlődés nem automatikusan vezet a demokráciába, hanem a *munkásosztály politikai integrációján*, a munkásmozgalom politikai megszerveződésén és így az elosztási konfliktusok beemelésével a demokratikus politikába. Ennek az irodalmi hagyománynak mai napig is érvényes döntő felismerése volt az, hogy azokban a nyugat-európai országokban, ahol a liberális politikai rendszer nem tudta integrálni az elnyomott osztályok elosztási igényeit, ahol a munkásosztály nem tudott kompromisszumra jutni a kapitalistákkal, ott a 20. század elején összeomlott a demokrácia (Berman, 2006). Nem a középosztály kialakulása volt tehát a nyugati liberális demokrácia stabilizációjának a feltétele, hanem a munkásosztály politikai integrációja.

Míg a kapitalista centrumországokban a második világháborút követően megszilárdult a liberális demokrácia és a kapitalizmus ötvözetére épülő rendszer, a függetlenségüket frissen kivívott egykori gyarmati országokban ez a viszony továbbra is ellentmondásos volt. A politikai önállósodást a gazdaság saját lábára állítása követte, a nemzeti elitek az importhelyettesítő gazdaságpolitika jegyében törekedtek a helyi tőke fejlesztésére úgy, hogy közben a társadalmi békét is fenntartsák. A társadalmi osztályok fejletlensége és szervezetlensége, és a liberális demokrácia intézményeinek gyengesége mellett így ezek a rendszerek nem lehettek demokratikusak abban az értelemben, ahogy a nyugat-európai demokráciák voltak. Élükön gyakran karizmatikus politikai vezető állt. Ezzel együtt ezek az államok érdemi szociális rendszereket is kiépítettek, azaz a nemzeti függetlenség programját szociális kompenzációval egészítették ki, gyakran kombinálva a szocializmussal a nemzeti függetlenség nacionalista diskurzusát. Ezek voltak a harmadik világ klasszikus *populista rezsim*jei (Amin, 1993). Ez néhány évtizedig jelentős társadalmi és gazdasági fejlődést eredményezett, ám a hetvenes évektől kezdve érezhetővé váltak az ilyen rendszerek korlátai, mindenekelőtt a fokozódó adósságválság formájában.

Amikor a helyi elit igyekezett áttérni az importhelyettesítő gazdaságpolitikáról az exportvezérelt gazdaságpolitikára, ez súlyos társadalmi feszültségeket generált, a helyi iparosodás mögött álló társadalmi koalíció tagjai, mindenekelőtt a városi munkások tiltakoztak a gazdaság liberalizációja, nemzetköziesítése ellen. E konfliktusok gyakran jártak utcai zavargással, elszabaduló inflációval - gazdasági és politikai válsággal. Ebben a helyzetben a politika felett több országban átvette az irányítást a katonaság, hogy a politikai rend helyreállításával elősegítse a gazdasági reformok levezénylését. A populista demokráciák hanyatlásának e hullámát ragadta meg O'Donnell (1973) *bürokratikus autoriatarizmus* tézise: a katonaság a helyi technokrata elittel, a nemzeti burzsoáziával és a transznacionális vállalatokkal szövetkezve fojtotta el a liberális gazdasági reformok elleni tiltakozást, és erőszakolta ki a gazdaság modernizációját. A legjobb közismert példa erre Pinochetnek az Allende demokratikus szocialista kísérletét felváltó reformdiktatúrája (Ma, 1999).

A kései iparosodás politikai problémájával kellett szembenéznie a kelet-ázsiai országoknak is, ami szintén erős állami beavatkozáshoz és elnyomó politikai rendszerhez vezetett. Jól ismert tény, hogy a második világháborút követő kelet-ázsiai „gazdasági csoda" mögött egy erős, jól szervezett, bürokratikusan felkészült állam, a *fejlesztő állam* állt (Amsden, 1989; Csáki, 2009; Evans, 1995; Wade, 2011). Ezek az államok egyszerre voltak bürokratikusan fejlettek, a politikai elitjük viszonylag egységes, ebből a pozícióból tudtak hatékony partnerséget kiépíteni a gazdasági szereplőkkel anélkül, hogy a

nemzeti tőke átvenné az irányítást. Az iparosítás megindulása során tehát az állami elit állt a hatalmi hierarchia csúcsán, ezért is volt képes kordában tartani a menet közben erősödő nemzeti kapitalistákat. Ám nemcsak a vállalkozókat kellett az államnak megfegyelmeznie. A munkaerő elnyomása, a hosszú munkaidő és alacsony szintű munkavállalói jogok még a japán fejlesztő államot is jellemezte, különös tekintettel a bevándorlók és a nők kiszolgáltatott foglalkoztatási viszonyaira. A távol-keleti fejlesztő államok mind csak gyenge baloldal, szervezetlen vagy politikailag elnyomott munkásosztály mellett tudták az erőltetett tőkefelhalmozást biztosítani (Coates, 2000: 237.).

A kapitalista centrum országaira jellemző szociáldemokrata kompromisszum szintén válságba került a hetvenes években. Többek között Alan Wolfe (1977), illetve Jürgen Habermas (1994) hívta fel a figyelmet arra, hogy az állam adminisztratív szerepének erősödésével egyben korlátozza a társadalmi csoportok közösségi identitásképző erejét („az életvilág gyarmatosítása"), ami identitás- és legitimációs válságot szül, csökken a politikai vezetőkbe vetett bizalom, erősödik a nézet, hogy az állam ellenőrizhetetlen gazdasági érdekcsoportok fogságában működik, szűkül a részvétel, illetve a tömegpártok társadalmi bázisa. A hetvenes évek inflációs válságát sokan a fogyasztás növekedésére és a keynesi élénkítő gazdaságpolitikára, ennek hátterében pedig a tőke és a munka közötti második világháború utáni paktum válságára vezetik vissza (O'Connor, 1979; Offe, 1975). Ahogy a legitimációs struktúrák ismételt leomlását elemezve Wolfgang Streeck (2014) kimutatta, a következő évtizedek során ezt a válságot néhány átmeneti megoldással sikerült elodázni, mint amilyen az államok eladósodása, majd később a magánadósságra épülő fogyasztás felpörgetése, ám később ezek az átmeneti legitimációs stratégiák szintén aláásták saját alapjukat, így újratermelődött a kapitalista demokráciák válsága. Streeck elemzésében a 2008-as globális pénzügyi válsággal ez a legitimációs válság tört újult erővel a felszínre.

Az ortodox marxista irány tehát nem tartotta összeegyeztethetőnek a demokráciát a kapitalizmussal, mivel a piac aláássa az érdemi demokráciához nélkülözhetetlen politikai esélyegyenlőséget, így a tőke uralma csak proletárdiktatúrával dönthető meg. Röviden bemutattam ezzel szemben a kritikai politikai gazdaságtannak azt az irányzatát, amely társadalmi osztályok közötti politikai konfliktusok elemzéséhez nem feltételezi, hogy szükségszerűen létezik a termelés erői által teljeskörűen meghatározott történelmi mozgás. Ez a demokratikus szocialista irányultságú társadalomtudomány összetett és fejlett irodalomban tárgyalta a kapitalizmus és a demokrácia 20. században kialakult törékeny egyensúlyát. Arra is kitértem, hogyan hasznosíthatók a szociáldemokrata osztálykompromisszum felbomlásának elemzésére a marxi fogalmak. Végül azt is tárgyaltam röviden, hogyan alkalmazható a marxi

eszköztár a periféria térségeiben a kapitalizmus és a demokrácia közötti feszültségek elemzésére.

*

E fogalmak nemcsak a társadalomelmélet szempontjából jelentősek. A kritikai politikai gazdaságtan igénye, hogy hozzájáruljon egy jobb társadalom kialakulásához. A fent bemutatott fogalmak alapján a politikai stratégia szintjén a legfontosabb kérdés az, hogy felhasználható-e még az állam relatív autonómiája, és ha igen, akkor hogyan használható az érdemi szabadság kiterjesztésére, a politikai-gazdasági elnyomás elleni küzdelemre. Svéd ihletésű fogalmat használva: hogyan vívható meg a kortárs kapitalizmus termelési viszonyai között a demokratikus osztályharc (Korpi, 1983)? Avagy Gramsci nyelvén fogalmazva: hogyan építhető ki az elnyomott, szubaltern osztályok, a munkásosztály, illetve a globalizált késő kapitalizmusban a prekariátus ellenhegemóniája (Gramsci, 1974; Laclau és Mouffe, 1985; Mouffe, 2000)? Akármelyik elméleti előképet is tartjuk vonzónak, az biztos, hogy a kapitalizmus válságainak és a progresszív politikai cselekvés lehetőségeinek feltárásában csak segíthet a marxi örökség ismerete és kritikai feldolgozása.

IRODALOM

Amin, Samir (1977): *Imperialism and Unequal Development*. New York–London: Monthly Review Press

Amin, Samir (1982): The Disarticulation of Economy within „Developing Societies". In: Alavi, Hamza –Teodor Shanin (eds.): *Introduction to the Sociology of Developing Societies*. London: Macmillan Education, 205–209.

Amin, Samir (1993): The Issue of Democracy in the Contemporary Third World. In: Gills–Joel Rocamora–Richard Wilson (eds.): *Low Intensity Democracy: Political Power in the New World Order*. London–Boulder, Pluto Press, 59–80.

Amsden, Alice H. (1989): *Asia's Next Giant: South Korea and Late Industrialization*. Oxford–New York: Oxford University Press

Arrighi, Giovanni és Silver, Beverly J. (1999): *Chaos and Governance in the Modern World System*. Minneapolis & London: University of Minnesota Press

Bahro, Rudolf (1978): *The Alternative: Critique of the Really Existing Socialism (in German)*. London: NLB

Bambra, Clare (2011): *Work, Worklessness, and the Political Economy of Health*. Oxford: Oxford University Press

Barrow, Clyde W. (1993): *Critical Theories of the State: Marxist, Neo-Marxist, Post-Marxist*. Madison: University of Wisconsin Press

Bence György–Kis János–Márkus György (1992): *Hogyan lehetséges kritikai gazdaságtan?* Budapest: T-Twins

Berman, Sheri (2006): *The Primacy of Politics: Social Democracy and the Making of Europe's Twentieth Century.* Cambridge: Cambridge Univ Press

Bernstein, Eduard (1899[1989]): *A szocializmus előfeltételei és a szociáldemokrácia feladatai.* Budapest: Kossuth

Boyce, James, K. (2002): *The Political Economy of the Environment.* Cheltenham: Edward Elgar Publishing

Böröcz József (2017): *Hasított Fa: A világrendszer-elmélettől a globális struktúraváltásokig.* Budapest: L'Harmattan

Caporaso, James A.–Levine, David P. (1992): *Theories of Political Economy.* Cambridge: Cambridge University Press

Clark, Terry Nichols–Lipset, Seymour Martin (1991): Are Social Classes Dying? *International Sociology,* 6 (4), 397–410.

Coates, David (2000): *Models of Capitalism: Growth and Stagnation in the Modern Era.* Cambridge: Polity Press

Csáki György (szerk.). (2009): *A látható kéz: a fejlesztő állam a globalizáció korában.* Budapest: Napvilág Kiadó

Domhoff, William G. (2006): *Who Rules America?* New Jersey: Prentice-Hall

Elster, Jon (1985): *Making Sense of Marx.* Cambridge: Cambridge University Press

Esping-Andersen, Gosta (1990): *The Three Worlds of Welfare Capitalism.* Cambridge: Politiy Press

Esping-Andersen, Gosta (1999): Politics without Class: Postindustrial Cleavages in Europe and America. In: Kitschelt, Herbert et al. (eds.): *Continuity and Change in Contemporary Capitalism* Cambridge: Cambridge University Press, 293–316.

Evans, Peter (1995): *Embedded Autonomy: States and Industrial Transformation.* Princeton, New . J.: Princeton University Press

Fine, Ben (1999): A Question of Economics: Is It Colonizing the Social Sciences? *Economy and Society,* 28 (3), 403–425.

Flora, Peter–Heidenheimer, Arnold (1981): *The Development of Welfare States in Western Europe and North America.* New Brunswick, NJ: Transaction Press

Foster, John Bellamy (2000): *Marx's Ecology: Materialism and Nature.* New York: Monthly Review Press

Fukuyama, Francis (1994): *A történelem vége és az utolsó ember.* Budapest: Európa

Gorz, André (1982): *Farewell to the Working Class: An Essay on Post-Industrial Socialism.* London: Pluto Press

Gramsci, Antonio (1974): *Levelek a börtönből.* Budapest: Kossuth

Habermas, Jürgen (1994 [1974]): Válságtendenciák a kései kapitalizmusban. In: Felkai Gábor (szerk.): *Jürgen Habermas: Válogatott tanulmányok.* Budapest: Atlantisz, 59–139.

Hall, Peter, A.–Soskice, David (2001): *Varieties of Capitalism. The Institutional Foundations of Comparative Advantage.* Oxford–New York: Oxford University Press

Harvey, David (2005): *The New Imperialism.* Oxford: Oxford University Press

Harvey, David (2011): *The Enigma of Capital: and the Crises of Capitalism.* London: Profile Books

Hay, Colin (1999): Marxism and the State. In: Gamble, Andrew–Marsh, David–Tant, Tony (eds.): *Marxism and Social Science.* Chicago: University of Illinois Press, 152–174.

Hobson, John A. (1902): *Imperialism: A Study.* New York: James Pott & Company

Inglehart, Ronald (1977): *The Silent Revolution.* Princeton: Princeton University Press

Jászi Oszkár (1903): *A történelmi materialismus állambölcselete.* Budapest: Politzer Zsigmond

Keynes, John Maynard (1936): *The General Theory of Employment, Interest, and Money.* London: Macmillan.

Korpi, Walter (1983): *The Democratic Class Struggle.* London: Routledge & K. Paul

Laclau, Ernesto–Mouffe, Chantal (1985): *Hegemony and Socialist Strategy: Towards a Radical Democratic Politics.* London: Verso

Luebbert, Gregory M. (1987): Social Foundations of Political Order in Interwar Europe. *World Politics,* 39 (04), 449–478.

Ma, Shu-Yun (1999): The Rise and Fall of Bureaucratic-Authoritarianism in Chile. *Studies in Comparative International Development,* 34 (3), 51–65.

Marshall, Alfred (1920 [1890]): *Principles of Economics* (8th Ed.). London: Macmillan and Co.

Marshall, Thomas Humphrey (1950): *Citizenship and Social Class and Other Essays.* Cambridge: Cambridge University Press

Marx, Karl (1955): *A tőke: A politikai gazdaságtan bírálata.* MEM 23–25. Budapest: Szikra

Marx, Karl (1959): *A hegeli jogfilozófia kritikájából.* MEM 1. Budapest: Kossuth, 201–336. Könyvkiadó

Marx, Karl (1960): *Louis Bonaparte Brumaire tizennyolcadikája.* Budapest: Kossuth Kiadó–Magyar Helikon

Marx, Karl (1981): *Gazdasági-filozófiai kéziratok 1844-ből.* Budapest: Kossuth

Marx, Karl (1984): *A politikai gazdaságtan bírálatának alapvonalai.* MEM 46/I. Budapest: Kossuth

Marx, Karl és Engels, Friedrich (1983): *A Kommunista Párt kiáltványa.* Budapest: Kossuth

Miliband, Ralph (1969): *The State in Capitalist Society.* New York: Basic Books

Moore, Barrington (1993): *Social Origins of Dictatorship and Democracy: Lord and Peasant in the Making of the Modern World.* Boston: Beacon Press

Mouffe, Chantal (2000): *The Democratic Paradox.* London: Verso

O'Boyle, Brian (2017): From Newton to Hobbes: The Metaphysical Foundations of Mainstream Economics. *Cambridge Journal of Economics,* 41 (6), 1587–1605.

O'Connor, James (1979): *The Fiscal Crisis of the State.* New Brunswick–London: Transaction Publishers

O'Donnell, Guillermo A. (1973): *Modernization and Bureaucratic-Authoritarianism: Studies in South American Politics.* Berkeley: Institute of International Studies, University of California

Offe, Claus (1975): The Capitalist State and the Problem of Policy Formation. In: Lindberg, Leon N. et al. (eds.): *Stress and Contradiction in Contemporary Capitalism: Public Policy and the Theory of the State.* Lexington, Mass: Lexington Books

Polányi Károly (2004): *A nagy átalakulás.* Budapest: Napvilág Kiadó

Poulantzas, Nicos (1969): The Problem of the Capitalist State. *New Left Review,* (58), 67–78.

Przeworski, Adam (1985): *Capitalism and Social Democracy.* Cambridge: Cambridge University Press

Przeworski, Adam–Wallerstein, Michael (1982): The Structure of Class Conflict in Democratic Capitalist Societies. *The American Political Science Review,* 76 (2), 215–238.

Rai, Shirin M.–Waylen, Georgina (2013): *New Frontiers in Feminist Political Economy.* London: Taylor & Francis

Reeve, Andrew (1987): *Modern Theories of Exploitation.* London: Sage Publications

Rueschemeyer, Dietrich–Stephens, Evelyne Huber–Stephens, John D. (1992): *Capitalist Development and Democracy*. Chicago: University of Chicago Press

Sackrey, Charles–Schneider, Geoffrey Eugene és Knoedler, Janet T. (2002): *Introduction to Political Economy*. Boston: Dollars and Sense, Economic Affairs Bureau

Scheiring, Gábor (2016): Sustaining Democracy in an Era of Dependent Financialization: Karl Polanyi's Perspectives on the Politics of Finance. *Intersections: East European Journal of Society and Politics*, 2 (2), 84.

Scheiring, Gábor (2017): *The Wounds of Postsocialism: The Political Economy of Mortality and Survival in Deindustrialising Towns of Hungary*. Cambridge: University of Cambridge (Diss.)

Sebők Miklós (2008): A marxista politikatudomány kemény magja. *Fordulat*, 1 (2), 38–66.

Shields, Stuart–Bruff, Ian–Macartney, Huw (2011): *Critical International Political Economy: Dialogue, Debate and Dissensus*. Houndmills, Basingstoke: Palgrave Macmillan UK.

Smith, Adam ([1776] 1959): *A nemzetek gazdagsága. A gazdagság természetének és okainak vizsgálata*. Budapest: Akadémiai Kiadó

Standing, Guy (2011): *The Precariat: The New Dangerous Class*. London: Bloomsbury

Streeck, Wolfgang (2014): *Buying Time: The Delayed Crisis of Democratic Capitalism*. London: Verso

Sum, Ngai-Ling és Jessop, Bob (2013): *Towards a Cultural Political Economy: Putting Culture in Its Place in Political Economy*. Cheltenham: Edward Elgar Publishing

Sweezy, Paul (1942): *The Theory of Capitalist Development*. Oxford–New York: Oxford University Press

Szigeti Péter (2005): *Világrendszernézőben: A globális „szabad verseny" – a világkapitalizmus jelenlegi stádiuma*. Budapest: Napvilág Kiadó

Therborn, Göran (1977): The Rule of Capital and the Rise of Democracy. *New Left Review*, May–June (103), 3–41.

Thompson, Edward P. (2007): *Az angol munkásosztály születése*. Budapest: Osiris

Tilly, Charles (2007): *Democracy*. Cambridge: Cambridge University Press

Tőkei Ferenc (1977): *A társadalmi formák marxista elméletének néhány kérdése*. Budapest: Kossuth

Wade, Robert H. (2011): Az állam visszatér: Leckék a kelet-ázsiai fejlődés fejezeteiből. In: Scheiring Gábor–Boda Zsolt (szerk.): *Globalizáció és fejlődés: kritikai fejlődéstanulmányok. Szöveggyűjtemény*. Budapest: Új Mandátum–Védegylet, 382–398.

Weingast, Barry R.–Wittman, Donald A. (2008): *The Oxford Handbook of Political Economy*. Oxford: Oxford University Press

Wolf, Eric R. (1995): *Európa és a történelem nélküli népek*. Budapest: Akadémiai Kiadó–Osiris–Századvég

Wolfe, Alan (1977): *The Limits of Legitimacy: Political Contradictions of Contemporary Capitalism*. New York: Free Press

SZIGETI PÉTER

A TERMELÉSI MÓDOK TÁRSADALMI FORMAMEGHATÁROZOTTSÁGA

A formációelmélet jelentőségéről és hasznáról

A KÉRDÉSFELVETÉS RELEVANCIÁJA

Paradox módon, de a társadalomról való gondolkodás sokkal régebbi keletű, mint maga a fogalom egzakt használata. Ez ugyanis voltaképpen csak azóta igazán élő és pontos fogalom, *mióta a polgári társadalom elvált az államtól.*[1] Ez pedig csak az újkor hajnalától kibontakozó folyamat volt, ami a hegeli előzmények nyomán éppen a formációelmélet felől artikulálható gondolatilag. Az antikvitásban, a feudalizmus formáinál vagy az ázsiai termelési mód esetében nem beszélhettünk *„société civil"*-ről, amint a civil társadalom mai fogalomhasználata sem esik egybe a hegeli-marxi *„bürgerliches Gesellschaft"*-tal. Ez az elválás pedig a történelmi erők fejlődése nyomán, a polgári termelési mód alapján következett be, amikor is a premodern függési formákat felváltotta a modern tőkés gazdaság és társadalom viszonyrendszere. Ebben egyfelől *a gazdaság strukturálisan elvált a közhatalomtól* – noha közvetítő mechanizmusok mindig is voltak és lesznek közöttük –, másfelől *kialakult a burzsoá (magánegyén) – citoyen (közember) dualizmus.* Ebben az árugazdaság dologi kényszere minden egyént, társadalomtagot érint, csak éppen egészen másként a termelési eszközöket, vagyonokat felhalmozó pólusnál, a tőkésosztály pólusánál és másként a kettős értelemben szabad bérmunkások pólusa esetében. Ők személyükben szabadok, sőt jogilag is egyenlők,[2] csak éppen szellemi és testi-fizikai munkavégző képességük áruba bocsátásán kívül más vagyonnal nem rendelkeznek. Ahogy a két francia mondás pregnánsan érzé-

[1] A polgári társadalom és a politikai állam elválásának folyamata értékes áttekintő bemutatásban: Szilágyi, 2011: 145–164.

[2] A törvény ugyanazon pátosszal tiltja meg a nincstelen hajléktalannak és a milliárdosnak, hogy a híd alatt aludjék – jellemezte Anatole France. Marx a polgári jog lényegét pontosan jellemzi: az egyenlő mércével méri a meglehetősen különböző (vagyoni/élet/egzisztenciális) helyzetben lévő egyéneket (jogalanyokat). Egyenlő mércével méri a különbözőeket.

kelteti a különbséget: *Nulle terre sans seigneur* (nincs föld úr nélkül), de a személytelen, dologi függés polgári viszonyait már a *„l'argent n'a pas de maître"* (a pénznek nincs ura) formula érzékelteti. Vagy ahogy a személyi függés és alávetettség évszázados helyzetét latinul is rögzítették: *cuius regio eius religio* (akié a föld, azé a vallás), de nemcsak a vallás, hanem a jobbágyok feletti bíráskodás jogát is magában foglaló úriszék intézménye vagy a *ius primae noctis* (az első éjszaka földesurat megillető privilégiuma) is mutatják a premodern, az individuális szabadságot nélkülöző, személyi függési viszonyok rendjét, de csak jelzésértékűen.

A történelem gazdagsága az egyediség szintjén kimeríthetetlen, végtelen folyamat. Kérdés, hogy lehetséges-e a jelenségek és a folyamatok extenzív és intenzív végtelenségében a tudomány eszközeivel racionális erővonalakat húznunk, azaz gondolatilag-fogalmilag megrögzíteni és elemezni a történelmi tapasztalatot. Ebben a marxista megközelítésben persze világosan kifejeződik az az álláspont, hogy a kapitalista modernitás szülte polgári társadalom magasabb rendű képződmény, mint a történetileg azt megelőző alakzatok voltak. De hát hogyan lehetséges az egyáltalán, hogy alakzatokról beszéljünk és azokat objektíve értékelhessük? Sokan tagadják ezt, vegyünk erre most három nem jelentéktelen álláspontot.

Van-e elméleti alternatívája a *rossz végtelenségnek* (1), a *relativizmusba torkolló értékmentességnek* (2) és a történelmi események, folyamatok és emberi sorsok magyarázatához a transzcendens gondviselést segítségül hívó *történet-teleológiai (3) magyarázatnak*?

A „történelem értelmetlen végtelenségének" weberi tézise annyiban jogos, hogy a történelemnek nincs semmiféle se immanens, se transzcendens célja. Ezért objektíve értékmentes, ahol a megértő szociológia alkothat olyan gondolatilag, szubjektíve előállított mércéket, ideáltípusokat, amelyek alapján értékeli az összfolyamatot. A megismerés heurisztikus konstrukcióként előállított ideáltípusra vagy választott értékre vonatkoztatott kultúrtudomány.[3] Ugyanakkor az a tény, hogy egy folyamat nem cél felől vezetett, egyáltalán nem zárja ki a fejlettebb, magasabb rendű állapotok, berendezkedések, korszakok létrejöttét. Ugyanis egy folyamat eredménye akkor is beállhat, ha semminemű előzetes cél nem vezette azt, ti. magát az összfolyamatot. A folyamatban részt vevő ágensek tudatossága, célt kitűző és realizáló magatar-

[3] A német historizmus és a neokantiánusok számára történeti folyamat egyedi, egyszeri, megismételhetetlen (irreverzibilis) karaktere felveti azt a kérdést, hogy hogyan haladhatja meg a történeti megismerés egyfelől az események okságilag kimeríthetetlen, „rossz végtelenségét" (a *regressus ad infinitum* problémáját), másfelől pedig hogyan értékelhető a történelem folyamata. Mindkét probléma megoldásának kulcsa a neokantiánus szellemtudományi-kultúrtudományi megismerés módszertanában van. Az események, történések rossz végtelensége úgy kiküszöbölhető, ha egy meghatározott mérték felőli szelekcióval kiküszöböljük a megoldás önkényességét. *A mérték pedig a tárgyak, események értékre vonatkoztatottságában van.* Így kerül-

tása mindig csak részleges, sohasem kimerítő az összfolyamat mindenkori eredményéhez képest.

A nagy német „történészfejedelem", Ranke szerint sem lehet objektíve értékelni a történeti képződményeket, mert „Istentől minden korszak egyforma távol van". Elégedjen meg a történész azzal a feladatvállalással, hogy forrásai alapján leírja azt, hogy voltaképpen „hogyan is történt valójában" *(Wie es eigentlich gewesen ist)*. Eltekintve attól, hogy aligha mérhető egy nem létező lénytől való távolság (amiben az ateista világnézetű emberek értenek egyet), még a teisták számára sincs tehát minősítő mérce, mert egyenlő a távolság. Másként kell az értékelés problémáját objektíve megalapoznia, ha nem akarjuk elfogadni a weberi értékmentesség azon válaszát, amely szerint nem lehetséges az értékek és értékrendek megszüntethetetlen harcában objektív, tudományos állásfoglalás, mert az csak az akaró-cselekvő ember dolga lehet, nem a tudományé (Weber, 1970: 152.). Értékrendre, értékekre vonatkoztathatja a történelmet bárki, ha el akarja végezni ezt a beszámítást, de ez másokhoz képest csak szubjektív és relatív érvényű értékelésekhez vezethet. Nem úgy, mint a történetteleológia megoldása, amely szerint egy külső, transzcendens célszerűséget követ a történelem. A történetteleológia álláspontján az egyes emberi cselekvések, értelem és akarat képére formálják át a történelmi események magyarázatát, éppen ott, ahol nem tudják megmagyarázni függésüket valamilyen reális hatalmaktól, erőktől: egységet és tervszerű kormányzást visznek bele a folyamatok magyarázatába, azért, hogy az egyes egyének (extenzív individumok - ahogy Hegel találóan nevezte) és az egész világ alakulásának kapcsolata akaratlagos, célszerű magyarázatot kaphasson. Akár antropomorf módon fogják fel az össztörténeti folyamatot irányító fensőbbséget, akár emberi jegyeitől megfosztottan, dezantropomorf istenfogalomként, amely egy személytelen ész tevékenységeként kormányozza a világbeli történéseket, egyaránt külső célszerűséget tulajdonít annak, ami célszerűségtől független, mindenkori beálló eredmény, mutatta ki a teleológiai gondolkodás mindmáig legjelentősebb kritikusa, Nicolai Hartmann (1970: 88–90.).

---

hető el a történeti relativizmus és önkényes szelekció problémája. Amit nem tud kiküszöbölni Leopold Ranke „egyenlő távolság" értékközömbös álláspontja, azt megold/hat/ja a történeti folyamatnak a kultúra értékeire vonatkoztatása, a rickerti értékre vonatkoztatás (Rickert, 1923; 1929). Csak éppen ebben a megoldásban is megjelenik az értékelméletekre általában jellemző azon paradoxon, mely szerint „az érték az értékelésben van", tehát nem függetleníthető az értékelés alanyától, ezért nem objektív. Az individualizáló, idiografikus történetírást objektív alapon, *törvényszerűségek hiányában* nem lehet meghaladni. Eltérően a marxi felfogástól, amely a társadalmi-történeti folyamatokban dialektikus, mozgási és fejlődési törvényszerűségeket kutat, egyesítve a társadalmi (nomotetikus tudományok) és a történelmi oldal (idiografikus tudomány) elválasztottságát (Szigeti József: Egység és ellentét a társadalmi-történeti tudományokban. In: Uő, 1984: 315–319.).

A marxi alapozású kritikai társadalomelmélet azonban másként válaszolt e kihívásokra. A társadalmi oldal és a történeti megismerés nem két világ, hanem különbözőségükben is egységet alkotnak. A történelmi és a társadalmi oldal ugyan közvetlenül nem esik egybe, azonban erős kapcsolat van közöttük: a történelmi megalapozza és áthatja a társadalmit, a társadalmi pedig maga írja át saját képére a mindenkori készen kapott történelmit.

A történeti társadalomtudomány *(Historische Sozialwissenschaft)* eredendően német találmány volt. Marx fenntartotta ebből a történelmi és a társadalmi oldal egységes megismerésének törekvését (J. Kocka, 2011: 92.), és eredeti álláspontot dolgozott ki a tulajdon antik, ázsiai, germán (feudális) és polgári forma meghatározottságáról, egyben értékelve és kritikai alapra helyezve azokat.

„Szellemileg a marxizmus mindenekelőtt történeti társadalomtudomány volt, a német *Wissenschaft* szó átfogó értelmében,[4] amely a kapitalizmus működésére összpontosított, általánosabban véve a történelmi fejlődésre, amelyet »végső soron« a termelőerők és a termelési viszonyok dinamikája határoz meg." (Therborn, 2010: 148.)

Tehát a termelőerők és a termelési viszonyok nomotetikus fogalomalkotása összefügg egymással, éppen azért, mert egységük megbomlása nyomán ellentmondásuk (történelmi) dinamikát eredményez.

Két kérdésre kell koncentrálnunk: *egyrészt* a társadalmi formaelmélet jelentőségére a társadalmi oldal magyarázatában, *másrészt* a történelem értékelésének objektív alapra helyezhetőségének kérdésére, amely egyben a gyakorlati materializmus ugrópontja is, éspedig mind az értékmentes relativizmussal, mind a történetteleológiával és a szemlélődő materializmussal szemben.

TÖRTÉNETI TÁRSADALOMTUDOMÁNY ÉS FORMAELMÉLET

A marxi materialista történelemfelfogás szerint, amely a társadalmi formák kidolgozásával (formációelmélet) visz megértő-magyarázó rendet a rendezetlenségbe, tehát tudományos értelemben is van elméleti alternatíva. Egyfelől az emberek maguk csinálják történelmüket, de a megörökölt múlt struktúrái, erőviszonyai, hagyományai alapzatával terhelten. Másfelől a cselekvéseik törvényszerűségeinek több-kevesebb felismerése mellett sem uralják az összfolyamatot. Ahogy a „Brumaire" híres sorai fogalmaznak:

[4] A *Wissenschaft* „módszeres tudást" jelent, amelyet a latin nyelvre épülő terminológiákban *science*-nek neveznek, megkülönböztetve a „lágy" társadalomtudományoktól, a bölcsészeti karok humán tudományaitól *(humanities)*. Gyakori, de vulgáris törekvés, hogy a természettudósok megpróbálják a *science* terminust a maguk számára monopolizálni, és ezzel a társadalomtudományokat explicite vagy implicite a tudományon kívülre száműzni.

„Az emberek maguk csinálják történelmüket, de nem szabadon, nem maguk választotta, hanem közvetlenül készen talált, adott és örökölt körülmények között csinálják. Valamennyi holt nemzedék hagyománya lidércnyomásként nehezedik az élők agyára. És éppen amikor azzal látszanak foglalkozni, hogy magukat és a dolgokat átalakítsák, hogy valami még soha nem voltat teremtsenek, éppen az ilyen forradalmi-válság korszakokban idézik fel aggodalmasan a maguk szolgálatára a múlt szellemeit, kölcsönveszik neveiket, harci jelszavaikat, jelmezeiket, hogy ebben az ősi, tiszteletre méltó álruhában s ezen a kölcsönzött nyelven vigyék színre az új világtörténelmi jelenetet." (Marx, 1962: 8., 205.)

Amikor maguk és a dolgok átalakításának szándékolt munkájába belevágnak, akkor nemcsak terveiket legitimáló motívumokra, hanem a társadalmi-történelmi valóság átalakításának eszközeire is szükségük volna ahhoz, hogy ne pusztán jeleneteket rendezhessenek. A maguk természetét és a dolgok ellenállását egyaránt meg kellene haladniuk.

Nézzük most ebből a formációelméletet, amelynek kiindulópontja az, ahogy a termelés két alapvető tényezőjének, a munkának és a termelési eszközöknek az egyesítése az emberek életének anyagi termelésében és újratermelésében lejátszódik.

A TERMELÉSI MÓD ÉS ALAPTIPOLÓGIÁJA

Tőkei Ferenc – a formaelmélet legrangosabb magyar és nemzetközileg is elismert kutatója – teljesítményét három tételben foglalhatjuk össze:

1. A marxi szövegek gondos forráselemző, filológiai és értelmező-kommentáló kutatásmódszertanával új tartalmakat, összefüggéseket tárt fel (vö.: Tőkei, 1968; 1977). (Ezért nem is vállalkozhatunk e terjedelmes, szövegelemző könyvek mondanivalójának összefoglalására egyetlen rövid tanulmányban, pusztán jelölhetjük jelentőségét.)[5]

2. Az ázsiai termelési mód újszerű rekonstrukciójával nemzetközileg is elismerést vívott ki magának (vö.: a hat nyelven megjelent 1965-ös munkája; 1989).

3. Kibillentette a mechanikusan leegyszerűsítő, sokszor vulgarizáló és dogmatikus sztálini típusú marxizmus *változatot* pozícióiból, amelyek jelentősen hatottak az államszocialista kísérletekbe fogó, Szovjetunió körül tömörült szövetségi rendszerben (értsd: Varsói Szerződés [1949] tagállamai és a KGST-be szervezett országok [1955], mert ezek legitimációs érvkészletéül funkcionáltak). Ezzel hozzájárult a hatvanas–hetvenes évek marxista reneszánszához, amely nálunk komoly teljesítményekben nyilvánult meg (például Lukács György és némely tanítványának néhány, a liberális fordulatu-

[5] Felhívjuk az olvasó figyelmét Szerdahelyi István modern és értékes, eligazítást nyújtó összefoglalására (2018). Munkánk és az irodalomjegyzék alapján bárki elérheti és elsajátíthatja a formaelmélet konkrét tartalmi mondanivalóját, szövegelemzéseit.

kat megelőző munkája, vagy Márkus György, Peschka Vilmos, Eörsi Gyula munkássága).

Tőkei első megközelítésben Marx 1846-ban Anyenkovhoz írt levelét idézi. „Mi a társadalom, bármilyen is a formája?" - kérdi Marx, majd így folytatja:

„Az emberek kölcsönös tevékenységének a terméke. Szabadon választhatják-e az emberek ezt vagy azt a társadalmi formát? Semmiképpen sem. Tételezze az emberek termelőképességeinek meghatározott fejlettségi állapotát, és megkapja az érintkezés [commerce] és a fogyasztás megfelelő formáját. Tételezze a termelés, az érintkezés és a fogyasztás meghatározott fejlődési fokát, és megkapja a társadalmi szervezet megfelelő formáját, a család, a rendek vagy az osztályok meghatározott megfelelő szervezetét, egyszóval egy meghatározott polgári társadalmat [société civile]. Tételezzen egy meghatározott polgári társadalmat, és megkapja a megfelelő politikai rendszert, mely csak hivatalos kifejezése a polgári társadalomnak." (Tőkei, 1968: 5.)

A materialista társadalom- és történelemfelfogás ezen egyik első, jelentős, de elvont megfogalmazása nemcsak félreérthető, mint ezt tette azon legkézenfekvőbb és leglogikusabb interpretáció, amelyet Sztálin 1938-ban kodifikált (Tőkei, 1968: 6–29.), hanem további források és meghatározások kibontásával konkretizálódik, és ebből fejleszthető ki a termelési mód marxi fogalma, mutatja meg Tőkei (1968: 31–70.). Marx megfeleltetési érvelésének („tételezze ... megkapja") jelentőségét azonban éppen a ma álláspontjáról is ki kell ugrasztanunk.

Ignacio Ramonet spanyol-francia történész azt mutatja meg, hogy a marxi formula alkalmas arra, hogy átvezessen minket az informatikai és technológiai forradalom jelentőségéhez: „Tételezzék nekem a számítógépet, levezetem önöknek a globalizációt." Nem a tőke találmánya, de a tőkés termelési módban való alkalmazása forgatja fel a dolgok rendjét. Az informatikai forradalom a társadalom új mozgáspályáját világítja meg, és hosszú távon érvényes fejleményeket kapcsol össze.

„Az információs és kommunikációs technológiák, éppúgy, mint a numerikus forradalom, akarva-akaratlanul új korszakba léptettek be minket, melynek központi jelentőségű karaktere az immateriális adottságok azonnali transzportja, a kapcsolatok elszaporodása és az elektronikus hálózatok. Az internet alkotja a szívét, a keresztútját és a szintézisét ennek a folyamatban lévő nagy változásnak." (Ramonet, 2002: 96.)[6]

Ezzel már perspektívát nyitottunk a mára, de mégse siessünk ennyire előre. Idézzük Marxnak *A politikai gazdaságtan bírálatához* (1959) híres előszavában adott önértékelését, amely további vizsgálódásai vezérfonala lett.

[6] „A globalizáció nem is annyira az egyes országok, mint inkább a piacok meghódítását célozza. A modern hatalom szándéka valójában nem a területek meghódítása, mint ez a nagy hódításoknál vagy a kolonializmus periódusában volt, hanem a gazdagság birtoklásáé." (Ramonet, 2002: 11.)

„Életük társadalmi termelésében az emberek meghatározott, szükségszerű, akaratuktól független viszonyokba lépnek, termelési viszonyokba, amelyek anyagi termelőerőik meghatározott fejlődési fokának felelnek meg. E termelési viszonyok összessége alkotja a társadalom gazdasági szerkezetét, azt a reális bázist, amelyen egy jogi és politikai felépítmény emelkedik, és amelynek meghatározott társadalmi tudatformák felelnek meg. Az anyagi élet termelési módja szabja meg a társadalmi, politikai és szellemi életfolyamatot egyáltalában. Nem az emberek tudata az, amely létüket, hanem megfordítva, társadalmi létük az, amely tudatukat meghatározza. Fejlődésük bizonyos fokán a társadalom anyagi termelőerői ellentmondásba jutnak a meglévő termelési viszonyokkal, vagy ami ennek csak jogi kifejezése, azokkal a tulajdonviszonyokkal, amelyek között addig mozogtak. Ezek a viszonyok a termelőerők fejlődési formáiból azok béklyóivá csapnak át. ... az ilyen forradalmasodási korszakot sem ítélhetjük meg a maga tudatából, hanem éppenséggel ezt a tudatot kell az anyagi élet ellentmondásaiból, a társadalmi termelőerők és termelési viszonyok közötti meglévő konfliktusból magyarázni. Egy társadalomalakulat soha nem tűnik le addig, amíg nem fejlődtek ki mindazok a termelőerők, amelyeknek számára elég tágas, és új, magasabbrendű termelési viszonyok soha nem lépnek helyébe, amíg anyagi létezési feltételeik magának a régi társadalomnak a méhében ki nem alakultak. Ezért az emberiség mindig csak olyan feladatokat tűz maga elé, amelyeket meg is tud oldani, mert ha pontosabban megvizsgáljuk, mindig azt látjuk, hogy a feladat maga is csak ott merül fel, ahol megoldásának anyagi feltételei már megvannak vagy legalábbis létrejövőfélben vannak. Nagy vonásokban az ázsiai, antik, feudális és modern polgári termelési módok jelölhetőek meg a gazdasági társadalomalakulat progresszív korszakaiként. A polgári termelési viszonyok a társadalmi termelési folyamatnak utolsó antagonisztikus formája, antagonisztikus nem az egyéni antagonizmus, hanem az egyének társadalmi életfeltételeiből sarjadó antagonizmus értelmében: de a polgári társadalom méhében sarjadó termelőerők megalkotják egyúttal az anyagi életfeltételeket ennek az antagonizmusnak a megoldásához. Ezzel a társadalomalakulattal ennélfogva lezárul az emberi társadalom előtörténete." (Marx, 1965: 6-7.)

Így szól a materialista társadalom- és történelemfelfogásról az egyik legkoncentráltabb alapvetés.

Tisztázzuk előbb (1) a társadalmi-gazdasági alakulat, (2) a termelési mód és (3) a társadalmi (integrációs) forma elsődleges tartalmát, majd az itt szereplő öt *progresszív* forma közül - tehát implicite regresszív és stagnáló formákat is tételez a szöveg - az ázsiai és a modern polgári termelési mód jellemzését végezzük el. Továbbá szó sincs itt egymásra szükségszerűen következő fokozatokról, mint ezt nálunk a liberális Marx-kritika az ún. geotektonikus modellként - à la Sztálin - értelmezte, mint ahogy arról se, hogy a magyar társadalom őstörténetében marxista történész megalapozottan fellelhesse a törzsi-nemzetségi szerveződés és a feudális állam között a rabszolgatartást (Molnár Erik).

1. Minden létező *társadalmi-gazdasági alakulat* több termelési módot és termelési formát tartalmaz. A *sokféle termelési mód és forma együttlétezése mellett*, ami tény, éppen a fejlettebb tőkés termelési mód rendeli maga alá és hierarchizálja a nem kapitalista módozatokat, formákat: kisárutermelőt, napszá-

most, kézművest, batyuzó kereskedőt, idénymunkást, szolgáló embereket, rabként tartott kelet-európai vagy thaiföldi szexmunkást stb. A kizsákmányolás fejlettebb formái természetesen nem zárják ki a többlet, a többletmunka, a járadék, az „ajándék"-beszolgáltatás, hadisarc, uzsora stb. létezését, tehát a fejletlenebb formák létezését, amelyek arányai, szerepük történelmileg változó, de módosítják-átírják azokat.

„Minden társadalmi formában egy meghatározott termelés az, amely kijelöli valamennyi többi termelésnek - és amelynek viszonyai ennélfogva kijelölik valamennyi többi viszonynak - a rangját és a befolyását." (Marx, 1984: 32.)

A domináns termelési mód maga alá rendeli ugyanis a nemzeti és helyi piacokat, értékesítési módokat, uralkodó mértékviszonyainak le- vagy esetenként felértékelő hatásaival.

„A termelési mód egy olyan absztrakt-formális tárgyat konstituál, amely a szó szoros értelmében nem létezik a valóságban. [...] valójában reális konkrét tárgyként csak egy történelmileg determinált társadalomalakulat létezik. [...] Ekként a bismarcki Németországot a kapitalista, a feudális és a patriarchális termelési mód specifikus kombinációja jellemzi, amelynek a kombinációja a szó szoros értelmében az egyedüli létező: csak egy történelmileg meghatározott társadalmi alakulat létezik, szinguláris tárgyként. Egy társadalmi alakulat pedig maga hozza létre a komplex egységét egy meghatározott termelési mód dominanciájának, egyéb összetevői felett." (Poulantzas, 1982: 11.)

2. Felfogásunk szerint *a társadalmi forma* azt mutatja meg, hogy a termelés személyi és tárgyi feltételei hogyan, milyen *tulajdonviszonyok és integrációs formák - áruviszony* (piac), *államiság* (közhatalmi redisztribúció), *reciprocitás* - mellett kapcsolódnak egymáshoz, és melyek az uralkodó termelési viszonyok. Minden gazdaságnak - anyagi és szellemi termelésnek, munkamegosztásnak - megvan az adott társadalomszerkezete, de egyetlenegy olyan társadalom sincs, amelynek ne lennének gazdaságon túli, egyéb integrációs mechanizmusai. Ezzel a megoldásunkkal eltértünk a szokásos és a 19. században még adekvát marxi megoldástól, amely még szinonimaként kezelhette a társadalmi-gazdasági alakulat és a társadalmi forma tartalmát.[7] Sőt

[7] Polányi Károly (1886-1964) munkássága hívja fel a figyelmünket arra, hogy a mikroökonómai, *formális* gazdaságfogalom (racionális döntések, kalkuláció stb.) nem pótolhatja *a gazdaság szubsztantív*, tehát szociológiai/antropológiai értelmezését, ahol mindig a társadalom és környezete közötti interaktív folyamatok közepette történik meg az emberi-társadalmi szükségletek kielégítése. Amíg a *reciprocitás* és *a redisztribúció mindig társadalmilag és kulturálisan beágyazott* - mert normák, értékek befolyásolják miként tjüket -, *a piaci integráció elszakad ettől a beágyazottságtól*. A klasszikus és neoklasszikus közgazdaságtanban a piac dologszerű racionalitása (a „láthatatlan kéz") egekig magasztalt, miközben egy elkülönült, fetisizált intézményrendszert működtetve nemcsak megszünteti a gazdaság feletti társadalmi kontrollt, hanem súlyos kudarcok - válságok, munkanélküliség, szélsőséges társadalmi egyenlőtlenségek - forrása is. Polányival szólva: „Ahelyett, hogy a gazdaság lenne beágyazva a társadalmi viszonyokba,

a termelési mód is gyakorta szinonimája az előző kettőnek. Szerdahelyi „az emberiség fejlődésének egy-egy fő lépcsőfokaként" fogja fel ezeket az alapfogalmakat (2018: 179.). Ezzel nincs is baj, de analitikusan tovább lehet lépni a fogalomalkotásban.[8] Így az integrációs formákat ki kell bővítenünk két irányba: egyfelől a kölcsönösség és szolidaritás (reciprocitás) minden társadalmi alakulatban - igen különböző módokon és mértékben - integráló tényező (például biztos, hogy ilyen a családon belül a nemek és a nemzedékek közötti, áruviszonytól mentes tevékenységcsere). Lentebb bemutatjuk azt is, hogy a formaelmélet prekapitalista, természetadta formái esetében hogyan elemezte ki összehasonlító módszerrel Tőkei Ferenc a közösség/község *(commune)* integráló szerepét („a különös közösség fenntartása"). Másfelől a termelés és az elosztás 19. században uralkodó egységét nem szüntette meg, de jelentős mértékben megváltoztatta az állami elvonások és újraelosztás mértéke, a redisztribúció (mert már nem marad a megtermelt értéktömegnek 90%-a az elsődleges jövedelemtulajdonosoknál (profit, munkabér, kamat, földjáradék jogcímén), mint a szabadversenyes korban, amit Marx természetesen nem láthatott előre. Marxot tehát nemcsak lerontani lehet - mint ezt Kautsky egykor megírta, és ma is vannak követői -, számba nem véve a történelmi változásokat és a társadalomtudományok fejlődését.

3. *A termelési mód* pedig ezen a társadalmi formán *belül, szűkebb kategóriaként* a termelés személyi és tárgyi feltételeinek (termelési eszközök/munkatárgy, munkaeszköz) kapcsolatát, tehát a tulajdonviszonyokat rögzíti, azaz „a termelési feltételek tulajdonosainak a közvetlen termelőhöz való közvetlen viszonyát", azt a formát, amelyben „a többletmunkát a közvetlen termelőből, a munkásból kipréselik" - mondhatjuk *A tőke* I. kötetének meghatározásaival szólva. Termelés és tulajdon egységének marxi elgondolása áll a termelési mód fogalmának centrumában, nem pedig annak elszakítása (mint például J. Chesneau, 1982). Továbbá módszertani oldalról a történeti társadalomtudomány éppen a társadalmi és a történelmi oldal fenntartott egységével tér

---

a társadalmi viszonyok vannak beágyazva a gazdaságba" - írta *A nagy átalakulás*ban (Polányi, 1997: 74.).

[8] Szerdahelyi (2018) form*aelméletekről beszél*, többes számban: az engelsi-sztálini ötlépcsős felosztás után Marx 1959-es elgondolását ütközteti a publikálásra nem szánt, 1857/58-as, feudalizmust nélkülöző, ám a szláv és germán formákat szerepeltető írással, továbbá azt mutatja meg, hogy ezek, illetve Tőkei Ferencnek *ezeket egyesítő, a tagadás tagadásának törvényéhez igazított formációelmélete* (2018: 191-196.) sok-sok sebből véreznek. Ezért kellene előrenyomulni egy új, megalapozott rendszerezés felé, amelyhez - szerintünk - csak eléggé elvont fogódzót jelenthet a Szerdahelyi által Mészáros Istvántól átvett „minden társadalom fejlődőképes működéséhez elengedhetetlenül szükséges feltételek elemzésének" váratlan konklúziója. Ugyanis nem ez a formációelmélet alaptémája, hanem a hatalmas történelmi anyag társadalmi formák - hogyan ment végbe a munka és a tulajdon egyesülése - szerinti rendszerezhetősége, áttekintése. Ezt igyekszünk továbbvinni (anélkül hogy Szerdahelyi posztumusz dolgozatának tételes értékelésébe belemehetnénk).

el az ökonómia cselekvéselméleti és a politológia behaviorista fordulatától. A közgazdaságtan cselekvéselméleti és mikroökonómiai fordulata *(an action and micro-theoretical turn)* az ember időtlen fogalmával dolgozik (J. Kocka, 2011: 92.). A modern politikaelmélet behaviorista-szisztemista felfogása szintén saját kutatási tárgyának, alrendszerének történeti meghatározottságától vonatkoztat el.[9]

Megjegyzendő, hogy a *„termelési mód totalitása"* marxi fogalma kiterjesztőbben is értelmezhető, amikor e fogalomba inkorporálják nemcsak a termelést és a termelési területek új formáit (például élménytermelés, számítástechnikai instrumentumok, adatgazdaság és információtermelés, tudatipar) és a tulajdonviszonyokat, hanem a szellemi konstruktumokat, intézményeket, hatalmi viszonyokat is (Kapitány Ágnes–Kapitány Gábor, 2013: 17–31.). A különös formák bevonása az általános fogalom alá nemcsak megengedett, hanem konkretizáló értéke is lehet, persze ezzel más marxi kategóriapárok (társadalmi uralom–politikai hatalom) és a kategóriák interdependenciája módosul vagy éppen feleslegessé válik (például alapépítmény–felépítmény reflexiós viszonya). Előnye lehet e fogalombővítésnek, hogy a termelési mód jelentése és érvényessége a mai társadalomtudományok eredményei (például munkaszociológia, politikai antropológia) felé nyitnak (miközben gyakorta elvész vagy háttérbe szorul a termelési eszközök és a termelés szubjektuma, az eleven munka között kapcsolatot teremtő tulajdoni forma jelentősége).

Az „ázsiai" termelési mód fogalma *előtörténetének* tárgyalása rögtön érdekességekkel szolgál Wiener György elemzésében, amikor bebizonyítja, hogy milyen eltorzított Kelet-fogalommal szemben tételezte önmagát az Arisztotelész–Montesquieu–Hegel-vonulat, a Nyugat önképe, legitimálásának axiómája. A Keletet a despotikus uralom, az állam mindenhatósága, míg a Nyugatot a törvényekkel, a magántulajdonnal és a kereskedelemmel megjelenő szabadság szelleme jellemez. Tehát a keleti despotizmust a falusközösségek stagnálása, az önmagát képviselő állami elnyomás jellemzi – ezzel áll szemben a magántulajdon szabadsága. Nem egészen ilyen „kerek" (azaz önérdekből eltorzított) a kép Marx ábrázolásában, mert Hegelt megszüntetve-megőrizve a termelés és a tulajdon azonosságából kiindulva, az „ázsiai" társadalmak alapzatát a törzsi-közösségi földtulajdonban találta meg, ahol az egyén csak törzse, közössége tagjaként viszonyulhat a földhöz. A közösség a termelés előfeltétele, ahol a nyugatos felfogástól eltérően a törzsi-közösségi alapzat azt jelenti, hogy a despota eredetileg nem önmagát, hanem a közösséget képviselte. A többletmunka elsajátításának egy része a felsőbb közösségé volt, identitását szervező közfunkcióival, rituáléival, amely végül mint sze-

[9] Itt tehát *elvi-módszertani* és *nem műfaji* kérdés a történeti és a társadalmi oldal elválasztottsága, illetve autentikus marxizmusbeli egysége. Műfajilag természetesen más vezérlőelveket és apparátust alkalmaz a történeti és mást a szisztematikai elemzés.

mély létezett (Wiener, 2009: 81–83.). Ez az adó és a fél állam titka, és semmi okunk arra, hogy akár az egalitárius törzsi-közösségi viszonyok létét, akár ezek hierarchikussá átalakulását tagadjuk. (Akkor, amikor egyes etológusok már az állatok viselkedését is a magántulajdon jegyében „magyarázzák".) Köztulajdoniság létezett despotikus államiság nélkül is, és például Tőkei Ferenc dogmamentes Marx-újraértelmezése során a Csou-kori Kína példáján keresztül mutatta ki, hogy a tirannus jellegű uralom megjelenéséig néptől különvált fegyveres közhatalomról alig vagy egyáltalán nem beszélhetünk. Nem állami termelési módról volt szó e társadalmi forma esetében tehát. Az állam általános, „önálló egzisztenciává" csak az antikvitásban vált, a magánföldtulajdontól elkülönült állami föld bázisán (Wiener, 2009: 84–85.).

Nem követhetjük nyomon Wienert és a majdnem két évszázados szaktudományos-forráselemző és ideológiai-interpretációs vitákat az „ázsiai" termelési módról,[10] amely az ókori Kelet mellett a fekete-afrikai társadalmak esetében is *egy sajátos kettős földtulajdoni struktúrán* létezett. A görög antikvitás „ázsiai" előzményét, a mükénei társadalom viszonyait éppúgy impozánsan elemzi szerzőnk, mint a mezopotámiai és malgasi állapotokat. Az „ázsiaiság" (fiataloknak: nem földrajzi fogalom tehát) alapzatát a törzsi-községi földtulajdon alkotta, és nem az állam hozta létre a magántulajdonosok kényszerközösségét, kincstári, adóztatási okokból, tehát nem szerves úton – mint ezt egyesek még az európai közföldek, „agrárkommunizmus" magyarázatára is kiterjesztve állítják –, hanem a vezéri vagy királyi tulajdon fejlődött ki a közösségiből, gyakran a katonai demokrácián keresztül – tehetjük hozzá.

Marx felfedezése a többlet termelésének, elsajátításának és a felette való rendelkezésnek történelmileg kialakult különböző formáit jellemezte, a magántulajdon antik, ázsiai, germán és modern polgári formáit. Ezek közül az első három tulajdoni formának a természet adta meghatározottságai következtében még volt *közösségi előfeltételezettsége*. Ugyanis a tulajdonosi viszonyulás előfeltétele volt, hogy a közösség/község megszerezze (elfoglalja) azt a földet, amelyet közvetít az egyénnek. Mindhárom forma (és változataik)

[10] „A Szovjetunióban lezajló vitát először Tőkei Ferenc értékelte (1965: 7–8.). Ágh Attila 1973-ban megjelent tanulmányában elsősorban az ókori keleti vonatkozásokat emelte ki. Krausz Tamás könyvében az ideológiai küzdelem politikai hátterét is körvonalazta, hangsúlyozva, hogy a vita egyszerre több politikai probléma kereszteződésébe került. Összekapcsolódott a kínai forradalomban követendő taktika kidolgozásával, a munkás–paraszt szövetség értelmezésével, a trockizmus kérdésével, végül pedig maga az ázsiai termelési mód kategóriája az oroszországi szocialista viszonyok politikai kritikájának eszközeként is funkcionálhatott (Krausz, 1991: 162–163.). E politikai szempontok közül a kínai helyzet értékelése játszott döntő szerepet, szemben Karl A. Wittfogel feltételezésével, aki szerint Sztálin a szovjet társadalom despotikus, 'hidraulikus' jellegének leplezése érdekében lépett fel az 'ázsiai' termelési mód kategóriájával szemben. A szovjet értékelések közül az egyes szereplők pozícióját a kortárs (és résztvevő) nézőpontjából elemezte Varga Jenő: Az ázsiai termelési módról című írása (1965: 275–279., 284–287.)" – írja Wiener (2009: 102.).

eredendően még feltételezte a közösséget és a köztulajdont, illetve ennek módosulásait. És ami a legfontosabb:

„[...] mindhárom formában a termelés célja az egyéneknek, mint valamely konkrét közösség tagjának újratermelése, következésképpen a különös közösség fenntartása. A három kapitalizmus előtti forma: munka és tulajdon egységének három formája; a három forma mint termelési folyamat ezért a munka és tulajdon meghatározott egységét igyekszik fenntartani (a rabszolgaság és részben a jobbágyság formájában a nem tulajdonos dolgozót a termelési eszközök közé vetve). ... (még) a germán formában is a termelés és a tulajdon előfeltételévé teszi a különös közösséghez való tartozást. Magántulajdonosok hozzák létre a középkor minden rendű és rangú közösségét (éppen ez a *rendiség* alapelve), de a megteremtett közösség az újratermelés folyamatában nyomban előfeltétellé válik, mert tagjai magántulajdonosok akarnak maradni. ... az eredeti természetadta jelleget (azért őrizhetik meg), mert a termelőerők még szorosan kötve vannak a közvetlen természetadta jelleghez, például alapvető termelési eszköz a föld." (Tőkei, 1968: 100.)

A termelőerőknek ezt az elvileg korlátolt jellegét csak a használati értékre irányuló termelés tarthatja fenn, a csereérték fejlődése ezeket a formákat felbomlasztja és elpusztítja. *A csereérték uralma és az árutermelés készíti elő és bomlasztja fel az egyszerű árutermelést, és váltja fel a kifejlett tőkés árutermelést, azonban ehhez a tőke eredeti felhalmozási folyamatára is szükség volt.* Munka és tulajdon egysége teljesen *elválik* egymástól a tőkés termelési módban, amely azonban a termelőerők óriási fejlődését és a természetadta közösségek helyett az *egyetemes érintkezés viszonyait* is megteremti.

A marxi elméletalkotás sarokköve a kétpólusú tőke–bérmunka viszony. Szemügyre kell vennünk azt a dialektikus fogalomalkotást, amelynek középpontjában a konkrét azonosság és az ellentmondás dialektikus meghatározottsága áll. A tőke és a munka kölcsönösen feltételezi és ki is zárja egymást. Egyik sem a másik és másik sem az egyik, a tőke nem munka, a munka nem tőke, közvetlen adottságokként felfogva e pólusokat, miközben egymást feltételezik (és kifejletlen ellentmondásként is egymásra vonatkoznak). A dolog önmagával úgy azonos, hogy kizárja referenciáját, a meghatározás itt és ennyiben kontradiktorius tagadás: konkrét azonosság. Ha azonban nem statikusan, hanem működő rendszerként vesszük a tőkeviszonyt, és nem pusztán definiálandó azonosságként, mint az előbb, akkor már nemcsak az egyszerű árutermelés forgalmi folyamatának *(Á–P–Á)* negyedik fejezetbeni marxi jellemzésétől juthatunk el a tőkés forgalmi folyamatot szimbolizáló képletéig, amely „többlet"-pénzzel zárul *(P–Á–P')*, hanem továbbmehetünk a bérmunka–tőke viszony alapkénti, mégpedig egy önfenntartó létalapkénti megértésében. Marxszal szólva:

„Láttuk a negyedik fejezetben: ahhoz, hogy pénzt tőkévé változtassanak, nem volt elegendő az, hogy volt árutermelés és volt áruforgalom. Az kellett ehhez előbb, hogy az egyik oldalon az érték vagy pénz birtokosa, a másikon az értékalkotó szubsztancia birtokosa;

az egyik oldalon a termelési és létfenntartási eszközök birtokosa, a másikon a semminek, csak a munkaerőnek a birtokosa egymással mint vevő és eladó lépjenek szembe. A munkaterméknek és magának a munkának, az objektív munkafeltételeknek és a szubjektív munkaerőnek szétválása volt tehát a tőkés termelési folyamat ténylegesen adott alapzata, kiindulópontja." (*A tőke* I. 532.)

A bérmunka–tőke ellentmondásának meghatározott társadalmi viszonya tehát az, aminek szerkezetét és fejlődését módszertani-filozófiai szempontból tárgyalnunk kell. Nemcsak egymást feltételező és kizáró pólusok kontrárius viszonyáról, kifejlett ellentmondásáról van itt szó, mert ez az ellentmondás már létrehozza, kiépíti saját mozgásformáit, feloldását. Ilyen értelemben a létező kapitalizmus gazdasági, tehát anyagi és szellemi javakat előállító újratermelési alapzata *(Unterbau; infrastructure)* kitermeli a saját felépítményét *(Überbau; superstructure)*, az ökonómia területén túlmutató másik objektivációs formát, amely intézményi (szervek-szervezetek, normák, szerepek) és ideológiai-kulturális összetevőkből áll; olyan speciális alap–következmény viszonyként, amelyben a megalapozó és a megalapozott egymásra vonatkozik, egymást involválják, és nem oksági, hanem átfogó struktúraviszonyként hatnak, és ezért így értelmezendők. Nem merev, mechanikus dualizmusként, hanem egymás párjaiként kerülhetnek itt vagy ott, történelmileg adekvát vagy inadekvát viszonyba. Ahogyan a munka–tőke viszony számtalan összetevőjével tovább elemezhető, azonképpen az alap–felépítmény reflexiós kategóriapár is ilyen: nem gátja, hanem kerete a felépítményi összetevők mint alrendszerek (állami; politikai; jogi; művészeti vagy kulturális stb.) további elemzésének.[11]

Kérdés, hogy önfenntartó produktív alap-e a bérmunka–tőke ellentmondása, vagy pedig egy destruktív, romboló alapé? Egy önfenntartó alap létrehozza, újraszüli a neki megfelelő tartós egzisztenciát: ha bővül, változik és elemei cserélődnek, akkor is magánál marad: eddig ez történt a kapitalizmus fő vonalával, a centrumban (bár nem ott és nem véletlenül nem ott, az államszocialista kísérletek ezt ideig-óráig megbontották, legalábbis negatíve megszüntetve az államosítással a tőkés magántulajdont).

Miután a két pólus viszonyát Marx mint alapzatot és kiindulópontot tárgyalta, immáron annak reprodukciós folyamatkénti elemzése követi az előzőben idézetteket.

„Ami azonban kezdetben csak kiinduló pont volt, az a folyamat puszta folytonossága, az egyszerű újratermelés révén állandóan újratermelődik és örökössé válik mint a tőkés termelés saját eredménye. Egyrészt a termelési folyamat az anyagi gazdagságot folytono-

[11] Analógiával megvilágítva a helyzetet: attól, hogy az atomok és kémiai kötések méretének meghatározására, illetőleg a fény hullámhosszának kifejezésére ångströmöt (Å) használnak, nekünk a hosszúságok mérésében szükségünk lehet és szükségünk is van a méterrúdra és a centiméterekkel való mérésre.

san átváltoztatja tőkévé, értékesítési és élvezeti eszközökké a tőkés számára. Másrészt a munkás állandóan úgy kerül ki a folyamatból, mint ahogy belépett – mint a gazdagság személyi forrása, de megfosztva minden eszköztől, amellyel ezt a gazdagságot a maga számára megvalósíthatná. Minthogy saját munkája tőle magától a folyamatba való belépése előtt elidegenült, minthogy a tőkés azt elsajátította és a tőkébe bekebelezte, ez a munka a folyamat alatt állandóan idegen termékben tárgyiasul. Minthogy a termelési folyamat egyszersmind a munkaerő elfogyasztásának folyamata a tőkés által, a munkás terméke nemcsak áruvá változik át folytonosan, hanem tőkévé is, olyan értékké, amely az értéket teremtő erőt kiszipolyozza, olyan létfenntartási eszközökké, amelyek személyeket vásárolnak, olyan termelési eszközökké, amelyek a termelőt alkalmazzák. Ezért maga a munkás az objektív gazdagságot állandóan mint tőkét, mint tőle idegen, rajta uralkodó és őt kizsákmányoló hatalmat termeli, és a tőkés éppoly állandóan termeli a munkaerőt mint szubjektív, a saját tárgyiasulási és megvalósulási eszközeitől elválasztott, elvont, pusztán a munkás testében létező gazdagságforrást, egyszóval, a munkást mint bérmunkást. A munkának ez az állandó újratermelése, vagyis megörökítése a tőkés termelés sine qua non-ja [elengedhetetlen feltétele]" (*A tőke* I. 532–533.).

Adott keretek között eltekintünk a tőkés termelési mód ökonómiai megalapozásának további kifejtésétől, amely *továbbviszi és kapitalizmuskutatássá változtatja* a formációelméletet. Továbbá el kell tekintenünk a globális kapitalizmusra való alkalmazhatóság megoldásaitól, amelyek *a marxi mozgási és fejlődési törvények megkülönböztetésével* igazolhatóak (lásd: Szigeti, 2017: 20–36.). Ugyanakkor szót kell ejtenünk a marxi alapozású kritikai elmélet saját történelemértékelési módszeréről.

Marx perspektívaválasztása *a „munka társadalmi felszabadítása"* és az *„elidegenedéssel terhelt társadalmi viszonyok meghaladásának"* értékrendje volt. Nem az egyensúlyőrzés és a polgári uralom fenntartása jegyében tanulmányozta kora európai és Európán kívüli világát, mint a klasszikus nemzetgazdaságtan vagy August Comte *„Rend és Haladása", F. J. Stahl és sokan mások.* Azért, mert az embert antropológiailag a *társadalmi létébe ágyazott szükségletkielégítő lénynek tekintette* (ezzel elutasítva a látszólagos alternatívát kínáló liberális kontraktualizmust, amely elsősorban akarati, tehát jogi és politikai – az individuumokat tudatosan teremtett intézményekkel összekötő – lényt lát és láttat az emberben). A viszonyokat akaratlagosan szabályozó intézményteremtést nem lehet *összekeverni* az alapviszonyok azon strukturális determináltságával, amelyet a formációelmélet objektív alapra helyezett; nem lehet a változatos és változó állami és jogi szabályozási formákat felcserélni az alapviszonyok szekuláris érvényű, formációkötött mozgási és fejlődési törvényszerűségeivel. Ennek az elméletnek *minden más – kontraktualizmustól, organikus, konzervatív etatista vagy kultúrtudományos – törekvéstől megkülönböztetett, sui generis tárgya van: az emberi emancipáció lehetőségeinek, adott fejlettségi fokon elért szabadságfokának vizsgálata az értéktöbblet-termelésen nyugvó modernitásban.* Mindazon törekvések, amelyek Marx eredeti megközelítésének, kérdésfelvetéseinek absztrakciós szintje alatt maradnak, azt megkerülik, vagy egyszerű-

en csak nem érdeklik szerzőit, *irrelevánsak a saját kutatási tárggyal, módszerrel és mércével rendelkező kritikai elmélet nézőpontjából.*

A FORMAELMÉLET ÉS AZ ÁLLAMELMÉLET KAPCSOLATA: AZ ÁLLAMTÍPUS *(Á)*, AZ ÁLLAMFORMA *(K)* ÉS AZ ÁLLAMREND *(E)* VISZONYA

A társadalmi formák elmélete megtermékenyítően hatott a marxista államelméleti gondolkodásra. Hogyan? Ehhez a szerzők a probléma megoldásához az államtípus általános *(Á)*, az államforma különös *(K)* és az államrend egyedi-nemzeti *(E)* meghatározottságait vizsgálják. Az első kettő tipizáló-klaszszifikáló, míg az államrend egyedi leíró kategória.

Az államtípus kategóriája – egzisztenciális meghatározottsága – az állam legátfogóbb jellemzésére szolgál, mivel az államnak a társadalmi formával való kapcsolatát fejezi ki. A tőkés formációban a szükségletek zömét olyan vállalkozások révén elégítik ki, amelyeket a tőke és a bérmunka piaci alapú integrációja biztosít a reprodukciós folyamat társadalmi-politikai feltételeinek állami biztosítása mellett. Az állam jellegét, típusát pedig ezen társadalmi viszonyok minősítik legátfogóbban, lévén erős kölcsönhatás az állam és közvetlen környezete között. Erős kapcsolat állt fenn azonban az antik (rabszolgatartó) és feudális termelési mód és az ázsiai típusú állam és jog között is, még ha az ott és akkor közhatalmi jellegű alakulatai (görög polisz; római impérium; despotizmus; hűbéri-rendi regnum; abszolutizmus stb.) nem pontosan vagy csak egy magas absztrakciós szinten feleltethetők meg a modern államiság attribútumainak.[12] Semmit nem lehet megérteni az állam osztálytermészetéből – amely persze nem redukálható arra, hogy azt csak osztálytermészetű képződménynek tekintsék –, ha nem veszik figyelembe az állam társadalmi rendeltetését, amelyet funkcióin keresztül gyakorol.

Az államtípusoknak ez a materialista felfogása azon alapul, hogy a jogi viszonyok és államformák nem érthetők meg sem önmagukból, sem pedig az emberi szellem általában vett fejlődéséből, hanem azokban az anyagi életviszonyokban gyökereznek, melyek összességét Hegel „polgári társadalomként" *(societas civilis)* foglalta össze. A polgári társadalom anatómiájának kulcsa pedig a politikai gazdaságtani elemzésben van – indokolta Karl Marx egy ízben úttörő felfogását (Marx, 1965: 6.). A közvetlen termelőtől itt az értéktöbblet elsajátítása magántulajdonosok szabad szerződésein keresztül történik, és az államnak kell biztosítania ezen termelési mód feltételeit: a jogegyenlőséget,

[12] Igen kiváló összefoglalást ad az állam és a jog eredetéről, az ázsiai, antik, germán út és feudális állam jellemzőiről Szilágyi Péter, 2011: 73–166.

a magánegyén jogalanyok szerződési szabadságát és az egymástól elszigetelten egzisztáló tőke- és munkaerő-tulajdonosok, tehát a magántulajdoni dominanciájú rend oltalmazását, elismertetését, legitimitását.

Az *államtípus kategória* a legáltalánosabb összefüggések kifejezője, az államnak társadalmi és gazdasági alakulata felőli jellemzését adja. Legalábbis különös, amikor az állam természetföldrajzi környezetét számba vevő szerzők nem vizsgálják a társadalmi környezettel való kapcsolatot, pedig történetileg mindig egy adott társadalom államáról van szó. Ha pedig gondolatilag függetlenítik az államot saját társadalmától, akkor eleve elesik az állam osztálytermészetének kérdése. Minden államnak sok-sok funkciót kell ellátnia, történelmileg jelentősen bővültek közfunkciói, *szó sem lehet tehát arról, hogy az államot külső és belső osztályelnyomó funkciójára redukálhassuk*, hiszen minden államnak van gazdasági szervező, kulturális és ideológiai (szocializációs) nevelő funkciója, jogrendet, közbiztonságot és nemzetközi kapcsolatokat építő-fenntartó funkciója, a természet és a társadalom közötti anyagcserét és kapcsolatokat (természeti csapások, veszély megelőzése és elhárítása stb.) valamilyen egyensúlyban tartó funkciója. Az állam társadalmi rendeltetését ezen funkcióinak gyakorlásával látja el, és *azért osztálytermészetű minden* egyes tőkés állam, *mert a társadalmi újratermelési folyamat zavartalanságát biztosítja és fejlesztését segíti elő, az osztályuralmat realizáló domináns termelési móddal.*

Nemcsak az anyagi és a szellemi javak újratermelésének gazdasági feltételrendszeréről van tehát szó, hanem az össztársadalmi viszonyrendszer reprodukálódásának feltételeiről, az érdekviszonyok sokféleségének alakításáról (egyéni, partikuláris és csoportérdekek, réteg- és osztályérdekek, területi, ágazati és funkcionális érdekek, nemzeti érdek), amelyeket igen változatos intézményeken, állami szerveken és szervezeteken keresztül (az állami szervek rendszerén) lát el. Ezt az állami közvetítő-szervező-koordináló tevékenységet Hegel még úgy fogta fel, *hogy a polgári társadalom szükséges kiegészítésre szorul: külső, felette álló rendezőre, mert meg kell fékeznie a korlátlan egyéni önzés világát*, meg kell fékeznie a „bestiát" (ami a tőke szimbóluma Hegelnél). Tehát az egyéni és különös érdekek elismerése mellett kell fenntartania a közérdeket, biztosítania az egész fennmaradását a széthúzó egyéni és különös érdekekkel szemben a tevékeny államnak. A magasabb elv (állam) ráépül az alacsonyabbakra (a családra és a polgári társadalomra), de *egyetemessé teszi az altruizmust*, meghaladva a kiindulópont, a család korlátolt közösségiségét és a polgári társadalom önzését. A polgárok az államban már nemcsak saját érdekeiket követik, hanem *„az erkölcsi eszme megvalósulásaként az állam"* irányít, teremt új szintézist ebben az etatista megoldásban.

Bármennyire is igaz, hogy minden társadalomban az egyének és csoportjaik közötti termelői és a más, egyéb természetű érdekviszonyokat közvetíteni szükséges ahhoz, hogy azok integrált egésszé, általános érdekké áll-

hassanak össze, Hegel elemzése roppant problematikus marad, mivel ezt a közvetítést tökéletesen érdekharmonizálóan és így idealizálóan fogja fel. A tökéletes közvetítés eredményeként az állam által erkölcsiségében és jogilag egyaránt oltalmazott *általános, maradandó tőke* olyan örök észszerűséggé misztifikálódik, amely az immanens végcéljához érő *történelem betetőződése* és meghaladhatatlan. Mindez nem is kissé tekint el e viszonyrendszer osztályszintű egyenlőtlenségeitől, amelyek egészen addig relevánsak maradnak, *ameddig az egyenlőtlenségek nem pusztán egyének tulajdonságai, hanem a társadalmi viszonyokba ágyazottak, és a reális életlehetőségeket a legátfogóbban determinálják*. Eltekint e rendszer elidegenedéssel és kizsákmányolással terhelt természetétől, továbbá az ebben lejátszódó bérmunka-tőke specifikus közvetítési folyamatában szerepet kapó, államilag intézményesített, kényszerítő irányítási folyamatoktól - elemzi Mészáros István (2008: 31-54.). A megtett út végállomása: „megbékélés a valósággal." A rendszer győz a dialektikus módszer felett, mint ezt Marx *A hegeli jogfilozófia kritikájából* című művében (1957 [1843]) elsőként mutatta meg.

Az államtípus általánosságának vizsgálata persze nem helyettesítheti a különös sík, az államforma[13] *és ennek egyedi-konkrét síkon való megjelenését, az intézményes megoldások vizsgálatát.* Minden egyedi-konkrét intézményesülés - *nemzeti államrend* - pedig hordozza a különös és az általános meghatározottságokat.[14]

[13] Hármas felosztásunk nélkül, az államtípus és államforma kapcsolatának kiemelkedő magyarázatát nyújtja Ralph Miliband (1988: 119-168.). Bár minden állam osztályállam, de ez nem egyszerűsíthető arra, hogy azok pusztán az uralkodó osztályok eszközeként működnének. Utóbbi mellett felhozott három érv - a vezető réteg jellege; a gazdaságilag domináns osztály nyomása és a termelési mód strukturális kötöttségei (119-126.) - sem alapozhatják meg, hogy eltekintsünk az állam *viszonylagos autonómiájától, amely a különös államformák gazdagságában és az állami funkciók gyakorlásán keresztül* bizonyított (142-150.). Utal a szerző a *társadalmi osztály-uralom-politikai hatalom dualizmus* jelentőségére az államelméleti kérdések tisztázásakor (120.), anélkül hogy azt összekötötte volna a politizációs folyamat kétirányú közvetítő funkciójának elemzésével, amivel az állam viszonylagos önállósága bizonyítható (Szigeti, 2015: 98-239.).

[14] Azonos módon fogja fel az államok rendszerezését Szilágyi Péter is. Az államrendszer egyedi szintje szellemileg újraalkotott konkrétként „tartalmazza azokat a sajátosságokat, amelyeket az adott egyedi államra vonatkozó államtípus és államforma kifejeznek, emellett pedig tartalmazhatja mindazt, ami az adott egyedi államra még jellemző" (Szilágyi, 2011: 226-229.). Így a központi állami szervek jogilag rögzített viszonyát (államfő, kormány, parlament = a kormányformát), az államszervezet szintenkénti tagoltságát, vagy az alkotmányossági kontroll-intézményesítettségét vagy éppen annak hiányát stb.

IRODALOM

Ágh Attila (1973): Az óázsiai termelési mód Mezopotámiában. *Világosság*, 7. (melléklet)

Gilbert, Alan (1988): Marx és az állam. In: Ágh Attila (szerk.): *Politikai marxizmus az angolszász világban*. Budapest: Kossuth

Hartmann, Nicolai (1970): *Teleológiai gondolkodás*. Budapest: Akadémiai Kiadó

Kapitány Ágnes–Kapitány Gábor (2013): *A „szellemi termelési mód"*. Budapest: Kossuth

Kocka, Jürgen (2011): A történelem és a társadalomtudományok ma. *Eszmélet*, 92.

Krausz Tamás (1991): *Pártviták és történettudomány. Viták „az orosz történelmi fejlődés sajátosságairól", különös tekintettel az 1920-as évekre*. Budapest: Akadémiai Kiadó

Marx, Karl (1957 [1843]): *A hegeli jogfilozófia kritikájából*. MEM 1. Budapest: Kossuth

Marx, Karl– Friedrich Engels (1960 [1845-46]): *A német ideológia*. MEM 3. Budapest: Kossuth

Marx, Karl (1962): *Luis Bonaparte Brumaire tizennyolcadikája*. MEM 8. Budapest: Kossuth

Marx, Karl (1965 /1859–1860/): *A politikai gazdaságtan bírálatához*. MEM 13. Budapest: Kossuth

Marx, Karl (1968–1986): *A tőke*, I–III. MEM 23–25. Budapest: Kossuth

Marx, Karl (1984): *A politikai gazdaságtan bírálatának alapvonalai*. [Grundrisse]. MEM 46/I–II. Budapest: Kossuth

Márkus György (1998): A politikai filozófia mint fenomenológia. Széljegyzetek a hegeli jogfilozófiához. In: Uő: *Metafizika – mi végre? Tanulmányok*. Budapest: Osiris

Miliband, Ralph (1988): A régi rend védelme. In: Ágh Attila (szerk.): *Politikai marxizmus az angolszász világban*. Budapest: Kossuth

Mészáros István (2008:) *A tőkén túl. Az átmenet elméletének alapvetése*, I. Budapest: L'Harmattan

Polányi Károly (1997 [2004]): *A nagy átalakulás. Korunk gazdasági és politikai gyökerei*. Budapest: Napvilág Kiadó

Poulantzas, Nicos (1981): L' État, le Pouvoir le Socialisme Quadrige. (2.éd.) Paris: PUF

Poulantzas, Nicos (1982): *Pouvoir politique et classes sociales de l'état capitaliste*. Paris: Maspero

Puskás Ildikó (szerk.) (2000): *Állandóság a változásban. T'ung-pien: Tőkei Ferenc 70. születésnapjára* (összeáll. Kapitány Ágnes, Kapitány Gábor). Budapest: Politika+Kultúra Alapítvány

Ramonet, Ignacio (2002): *Guerres du XXIe siècle. Peurs et menaces nouvelles*. Paris: Galilée

Rickert, Heinrich (1923): *Kulturtudomány és természettudomány*. Budapest: Franklin

Rickert, Heinrich (1929): *Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung*. Tübingen: Mohr

Szerdahelyi István (2018): A társadalmi formák elméleteihez. *Ezredvég*, 1. (január–február), 179–201.

Szigeti József (1984): *A tudományos gondolkodás forradalma*. Budapest: Kossuth

Szigeti Péter (2015): A politikum konstrukciója. (A politikai problémája Carl Schmittnél, Max Webernél és a neomarxistáknál.). In: Uő: *Problémáink vonzásában. Társadalomismereti tanulmányok*. Győr, Universitas Győr, 98–139., http://mek.oszk.hu/14700/14704

Szigeti Péter (2016): Módszerdualizmus – monizmus: a jogászi gondolkodásmód és a lételmélet viszonyáról Horváth Barna dialektikus neokantianizmusa kapcsán. *Állam- és Jogtudomány*, LVII. 2. 65–77.

Szigeti Péter (2017): Kapitalizmusfogalmak és a tőkés termelési mód elmélete. *Eszmélet*, 115., melléklet

Szilágyi Péter (2011): *Jogi alaptan*. 4., átdolgozott kiadás). Budapest: ELTE Kiadó

Therborn, Göran (2010): *A marxizmustól a posztmarxizmus felé?* Budapest: L' Harmattan-Eszmélet Alapítvány

Tőkei Ferenc (1965): *Az ázsiai termelési mód kérdéséhez*. Budapest: Kossuth

Tőkei Ferenc (1968): *A társadalmi formák elméletéhez*. Budapest: Kossuth

Tőkei Ferenc (1977): *A társadalmi formák marxista elméletének néhány kérdése*. Budapest: Kossuth

Tőkei Ferenc (szerk.) (1982): *Az ázsiai termelési mód a történelemben*. Budapest: Gondolat

Tőkei Ferenc (ed.) (1989): *Primitive Society and Asiatic Mode of Production*. Budapest: MTA

Varga Jenő (1965): *Tanulmányok a kapitalizmus politikai gazdaságtanának problémáiról*. Budapest: Kossuth

Weber, Max (1970): A tudomány mint hivatás. In: Uő: *Állam, Politika, Tudomány*. Budapest: KJK

Wiener György (2009): *Értekezések a materialista történetfelfogásról*. Budapest: L' Harmattan

LOSONCZ MÁRK

MARX, A RENDSZER-TEORETIKUS, A KOMPLEXITÁS GONDOLKODÓJA[1]

„Be sem lehet látni, mi lesz még egyszer történelem. A múlt, lényegében talán még mindig fölfedezetlen! Annyi visszaható erőre van még szükség!" – írja Nietzsche a *Titkos történelem* című aforizmájában (Nietzsche, 1926: 56.). Nos, alighanem a jelentős elméletekre is igaz, nem csupán a Nietzsche által emlegetett nagy emberekre, hogy retroaktív az erejük, „mérlegre teszik a múltat", és önnön „napvilágukba hozzák" az egykoron gondoltakat. A rendszer- és komplexitáselméletek mintha éppen így alakítanák át a múlthoz fűződő viszonyunkat. David Byrne, aki – marxistaként – a komplexitáselméletek és a társadalomtudományok összeboronálásával foglalkozik, egyenesen ekképpen fogalmaz: „e megközelítés [a komplexitáselmélet] vonzereje többek között abban áll, hogy valójában már elég hosszú ideje a részesei vagyunk" (Byrne, 1998: 17.). Darrell P. Arnold is a „titkos történelmet", a rejtett eszmetörténetet emlegeti a rendszerelmélet 20. századi történetével kapcsolatban (Arnold, 2014b). A retroaktív erő segítségével talán rendszer- és komplexitáselméleti fogalmakra bukkanhatunk a múlt megannyi szegletében, és kimutathatjuk földalatti, implicit hatásukat nemzedékről nemzedékre. Az általános rendszerelmélet alapítója, Ludwig von Bertalanffy előszeretettel rekonstruálta az eszmetörténetet ennek szellemében, de ami számunkra a legfontosabb: Leibniz, Nicolaus Cusanus, Paracelsus, Vico, Ibn Khaldún, Goethe, Whitehead és mások mellett Marxot is a rendszerelmélet előfutáraként vagy első művelőinek egyikeként emlegette (Bertalanffy, 1969: 11.). S ha csakugyan érvényes az állítás, miszerint Marx rendszer- és komplexitásteoretikus *avant la lettre*, akkor ezzel együtt azt is sugallhatjuk, hogy magának Marxnak pedig egyfajta proaktív ereje volt, azaz olyan koncepciókat vezetett

[1] A szerző e mű megírásának idején a Belgrádi Egyetem Filozófiai és Társadalomelméleti Intézete 43007-es számú, Szerbia Köztársaság Oktatásügyi, Tudományos és a Technológiai Fejlődésért Felelős Minisztériuma által támogatott projektjének munkatársa, illetve a Délvidékért Alapítvány ösztöndíjasa volt.

be, amelyek megelőlegezték a kései kapitalizmus komplex dinamikáját. Marxot ekképpen értelmezni többek között annyi, mint aktuális, itt és most is inspiráló gondolkodóként bemutatni.

Rendszerelméleten azt a heterogén hagyományokkal rendelkező elméleti (és részben gyakorlati) irányzatot értjük, amelynek múlt századi története Bertalanffy 1930-as évekbeli általános teoretikus, illetve biológiai kutatásaival kezdődik. A rendszerelméletek tárgyát az egymással összekapcsolódó részekből álló rendszerek és e rendszerek egymás közti viszonyai alkotják, tér- és időbeli szempontok szerint. Különös jelentőséget tulajdonítanak a nyitott rendszereknek, amelyek szimbiózisban vannak a környezetükkel, és amelyek ugyanakkor relatív önállósággal, célszerűséggel is rendelkeznek. Az általános rendszerelmélet megannyi területen kifejtette hatását, így vált rendszer-biológiává, rendszer-ökológiává, rendszer-szociológiává stb.

A témában nem járatos olvasó figyelmébe ajánlunk néhány, a rendszerelmélettel kapcsolatos átfogó művet (Arnold, 2014a; Bausch, 2001; Ramage-Shipp, 2009; François, 2004). Egyúttal a Marxszal vagy a marxizmussal foglalkozó rendszerelméleti (vagy vele affinitással rendelkező) szakirodalomból is felhívjuk a figyelmet néhány munkára, amelyek segíthetik a további tájékozódást is (Ludz, 1975; Sztompka, 1974; Topolski, 1970; Needleman-Needleman, 1969; Robinson, 1969; Berghe, 1963; Amburgey-McQuarie, 1978; Therborn, 2008; Williams, 1980; Levins, 1998; Cayley, internet; Misheva, 1997; Ritzer 2010). Amennyiben a világrendszer-elméletet a rendszerelmélet ágának tekintjük (mint például: Goldfrank, 2014), akkor részben ez a terület is a marxi elmélet és a rendszerelemzés összefonódásának példájaként szolgálhat.

Komplexitáselméleteken (vagy komplexitástudományon) itt azt a – szintén rendkívül gazdag és szövevényes – irányzatot értjük, amely a komplex, azaz emergens tulajdonságokkal és szintekkel rendelkező, az önszerveződés jegyeit mutató, nem lineáris, a viselkedésüket illetően sosem teljesen előre jelezhető, a rend és a káosz között ingadozó (vagy más megközelítésben: a káoszból spontán rendet teremtő), adaptációra kész rendszerekkel foglalkozik. Gyökerei részben az általános rendszerelméletben és specializált ágaiban kereshetők, ám egészen más forrásokból is táplálkozik, így érintkezik a káoszelmélettel, a katasztrófaelmélettel, a fraktálgeometriával vagy a hálózatok elméletével.

Noha eredete régebbre nyúlik vissza, az önálló diszciplínaként értelmezett komplexitáselmélet szimbolikus kezdetének a Santa Fe Intézet 1984-es megalapítása tekinthető. A rendszerelmélethez hasonlóan számos téren alkalmazzák, a biológiától a meteorológiáig, a gazdaságtantól a neurotudományokig, a pedagógiától a menedzsmentelméletig. A rendszer- és komplexitáselméletek gyakran a megkülönböztethetetlenségig egymásba olvadnak, ám általánosságban véve elfogadható az a meglátás, miszerint a komplexi-

táselméletek képesek a rendkívül dinamikus, igen nagy számú tényezővel rendelkező rendszerek megragadására is, illetve előrehaladottabbak a matematikai formalizáció dolgában. (Számos bevezetés vagy a szintézis szándékával fellépő könyv áll a rendelkezésünkre, amelyek közül többet érdemes lenne magyarra lefordítani: Waldrop 1992; Mitchell, 2009; Holland, 2014; Cilliers, 1998; Hooker, 2011; Johnson, 2009). Egyelőre csak kibontakozóban van, és minőségében ingadozó a komplexitáselméleteket (vagy valamelyik előfutárukat) a marxi teóriával összekötő szakirodalom (Brand, internet; Townsend, 2012, 2015; Byrne, 1998; Walby, 2007; Urry, 2005; Reed-Harvey, 1992; S. n., internet; Sève et al., 2005; Jessop, internet [1]; Jessop, internet [2]; Fairchild Pomeroy, 2004; Stengers-Pignarre, 2006).

Nem vállalkozhatunk arra, hogy részleteiben áttekintsük Marx rendszer- és komplexitáselméleti recepcióját, így a lényeges fogalmi párhuzamokra és összefüggésekre összpontosítunk, arra, ami tartalmában termékeny lehet a további olvasatok és kutatások számára. Anélkül, hogy az anakronizmusok terepére tévednénk, tanulmányunk első részében Hegelt a rendszerelmélet, illetve a rendszerek marxi elemzésének előfutáraként mutatjuk be. Az ezt követő részben abból indulunk ki, hogy a 20. századi rendszerelmélet és Marx új fényben világíthatják meg egymást, egyetértve Sztompka állításával, miszerint „a társadalomtudományokban Marxot a rendszerek modern megközelítése atyjának tekinthetjük" (Sztompka, 1974: 177.), illetve Walby meglátásával, miszerint lehetséges „marxista rendszerelmélet" (Walby, 2007: 457.). Hadd idézzük még ezzel kapcsolatban Amburgey és McQuarie írását:

„Marxot csakugyan korai rendszer-teoretikusként olvashatjuk. ... Az analitikus modell használata (a termelési mód vonatkozásában), a társadalomnak egymástól függő részekből álló rendszerként való konceptualizálása, a csere endogén és exogén forrásai közti különbségtétel - ezek a kulcsfontosságú elméleti teljesítmények egészében alátámasztják azt a nézetet, miszerint Marx a rendszerek modern megközelítésének előfutára." (Amburgey-McQuarie, 1978: 3., 17.).

Írásunk utolsó részében pedig Marx és a komplexitáselmélet lehetséges kapcsolatát firtatjuk, különös tekintettel az emergencia, a káosz és a bifurkációs pontok problémájára.

A HEGELI RENDSZER MINT RENDSZERELMÉLET

Csaknem magától értetődő, hogy amiképp jelentős hagyományai vannak Marx rendszer-teoretikusként való értelmezésének, Hegelt is gyakran tekintik a rendszerelmélet előfutárának vagy egyik első művelőjének - Bertalanffytól Niklas Luhmannig és tovább húzódik ez az interpretációs tendencia. Nyilvánvaló, hogy a hegeli *Systemsphilosophie* nem csupán a módszeres,

„rendszeres gondolkodás" értelmében kötődik tárgyunkhoz. Számára az eszme mozgása tényleges, hatékony rendszereket eredményez, mint Hegel fogalmaz, a „körök köreit", amelyek végső soron integratív, a részeiket összetartó koncentrikus egészként működnek. A 20. század rendszer-teoretikusai gyakran hangsúlyozták, hogy miként differenciálódnak a rendszerek az egyes rendszerek és a környezetük közötti operatív különbség elmélyítésével. Nos, Hegel mintha olykor azt sugallná, hogy minden létező ilyen reflexív, negatív mozgásként működik: ahhoz, hogy *A* affirmálhassa magát, el kell különülnie mindattól, ami nem *A*, és konkrét léte e két pólus között ingadozva bontakozik ki („az azonosság és a különbség azonosságaként"). Az ellentmondásokra, a tagadásra, a közvetítésekre és a különbségekre összpontosító dialektikus módszer tehát a rendszer(ek) lényegi tulajdonságaiból fakad. S mint a jól kidolgozott rendszerelméletek általában, a hegeli is – önreflexív módon – visszautal magára. Önmagát avagy a filozófiát, mint az abszolút szellem megnyilvánulását is rendszerként, illetve az egész szerves mozzanataként kezeli. Olyan fejleményként, amely feltételezi az eszme korábbi mozgását, ugyanakkor bizonyos önállóságra, egyedi folytonosságra is szert tehet. Összességében véve tehát elmondhatjuk, hogy a rendszer a hegeli gondolkodás alanya és tárgya is.

A fentebb leírt önreferenciális dinamika egyértelműen a Maturana és Varela (1980) által leírt *autopoiesis*re emlékeztet: egyrészt operatív zártságot teremt, másrészt a külsőt birtokba vevő vagy feldolgozó nyitottság is jellemzi, és e két tulajdonság egy célszerű mozgásban érvényesül. Mint Andrej Munda írja, „a hegeli filozófiai rendszer az első rendszeres vizsgálódás, amely az *autopoiesis* logikájával foglalkozik" (Munda, internet). Hegel többek között azt a belátást tette magáévá a 19. századi romantikából, hogy a világnak a mechanikus-kémiai folyamatokra történő redukálása szükségképpen torzító hatású, ki kell tehát egészíteni a szerves lét immanensen teleologikus-funkcionális szempontjaival. A rá jellemző terminológiával szólva: a szubsztanciát szubjektumként, a magánvalót magáértvalóként kell felmutatni. A hegeli filozófia azzal is a rendszerelméletet előlegezi meg, hogy kitüntetett figyelmet szentel a valóság újonnan formálódó szintjeinek (amelyeket manapság *new levels of emergence* néven szokás leírni), a logikai, természeti és szellemi dimenzióban egyaránt. Mi több, Hegelnél – akár a komplex rendszerek számos elméletében – kulcsfontosságú a szembenállás a mereológiai redukcionizmusokkal,[2] tehát annak a felfogásnak a bírálata, amely az egészet a részekre egyszerűsíti le, és végső soron tagadja az egész létét (mereológiai nihilizmus), vagy az egészet a részek összességével egyenlíti ki, és így minden többletet

[2] Mereológiai redukcionizmus: álláspontja szerint az egész sosem több a részek puszta összegénél.

elvitat tőle (lásd „a kompozíció mint identitás" elméletét). Hegel organikus látásmódjában helyük van a viszonylagos önállósággal rendelkező részeknek és az újszerű, holisztikus tulajdonságokra szert tevő egészeknek is. Eszerint nem csupán az egész több a részek puszta összegénél („az egész élő", „az igaz az egész"), hanem a részek is többek az egész puszta csavarjainál.

A hegeli szellemben felfogott rendszer tehát két értelemben is cirkuláris mozgásként írható le: az egész és a részek körkörösen önstrukturáló viszonyaként, illetve a rendszer és a környezete közötti körkörös, aszimmetrikus kölcsönhatásként. A rendszer kizárja a külsőt, és egyre inkább saját eszközeivel, önszabályozó módon reprodukálja a belsőt, ám másfelől asszimilálja is a külsőt, s kitaszítja magából a zavaró tényezőkként fellépő belső vonatkozásokat. Ebben az értelemben mondhatjuk, hogy a negáció a rendszer mozgatórugója. A rendszer dinamikus, törékeny egyensúlyt jelent, és voltaképpen nincs lényegi tartalma: a részek teljesen kicserélődhetnek, de ettől még a rendszer mint rendszer folytonos maradhat („csak a szubsztanciális forma marad fenn"). Hegel azzal is eltávolodik a mechanikus világszemlélettől, hogy az egyes rendszerekre jellemző ok-okozatiságot nem lineáris módon határozza meg, az önnön feltételeit megteremtő, a múltbeli visszacsatolásokra és jövőbeli előrecsatolásokra *(feedback and feedforward loops)* építő dinamikaként, a hiány és az önbeteljesítés összefüggéseként. Darell P. Arnold állítása szerint:

„Noha Hegel magyarázata az organizmus és a környezete közti cserefolyamatra nem annyira világos, mint Bertalanffy terminológiája, illetve nincs birtokában annak a kifinomultságnak, amely Howardnak és Eugene Odumnak a rendszerekről és az energiaszintek közti cserefolyamatokról szóló írásaira jellemző, mégis egyértelműen utal arra a dinamikus egyensúlyra, amely a rendszerbelső szükségletek és a világból érkező információk adagolása között áll fenn, s amelyet a rendszergondolkodók is hangsúlyoznak." (Arnold, internet.)

A mi szemszögünkből különösen fontos, hogy Hegel nem csupán a szűkebb értelemben vett szerves rendszereket írja le ily módon („a szervezet a belső és a külső egysége" - sugallja), hanem a társadalmi totalitást is - ekképpen beszél például jogfilozófiájában a gazdaságról mint a „szükségletek rendszeréről" vagy az „államról mint szervezetről". A társadalom sem aggregátumszerű mechanizmusként működik, hanem dinamikus, szerves egészként.

A TŐKE MINT AUTOPOIETIKUS RENDSZER

Nem nehéz belátni, hogy a rendszerek természetével kapcsolatos hegeli következtetések - átalakított formában ugyan, de - jelen vannak a politikai gazdaságtan marxi kritikájában. Szembetűnő, hogy a marxi elmélet tárgya

mindenekelőtt a tőkés rendszer mint a részeiből dinamikus módon, munkamegosztásszerűen összeálló, azokra nem leegyszerűsíthető egész. Marx explicit módon él egyfajta organikus, mereológiai[3] nyelvezettel:

„[a]z eredmény, amelyre jutunk, nem az, hogy termelés, elosztás, csere, fogyasztás azonosak, hanem hogy valamennyien egy totalitás tagjai, különbségek egy egységen belül. Meghatározott termelés tehát meghatározott fogyasztást, elosztást, cserét határoz meg s *e különböző mozzanatok egymáshoz való meghatározott viszonyait.* Persze a termelést, *egyoldalú formájában,* magát is meghatározzák a többi mozzanatok. ... A különböző mozzanatok között kölcsönhatás van. Minden szerves egésznél ez az eset." (Marx, 1972: 25-26.)

Ezen fejtegetéseiben Marx éppúgy hangsúlyozza a részek viszonylagos autonómiáját, mint az összefonódásukat, illetve az egészben való egységüket (erről lásd például: Colletti, 1972: 14.; Ollman, 1971: 99-105.; Levins, 1998: 380-387.). Ne feledjük, a totalitás marxi gondolata egyszerre módszertani (analitikus-szintetikus) elv és az elemzés tárgyát leíró kategória, és egyben kritikai szerepet is betölt: amiképp a szerves egész hegeli gondolata a mechanikai-kémiai redukcionizmusok bírálatát (is) szolgálta, a társadalmi totalitás marxi szempontja is szembeszáll a - pozitivista, szociáldarwinista vagy egyéb - leegyszerűsítésekkel. Lukács a *Történelem és osztálytudat*ban a polgári ész antinómiáit ismertetve gondolta át ezeket a tendenciákat, így a részek közötti holisztikus kapcsolat elhanyagolását, a részek önállóságának figyelmen kívül hagyását, illetve az egészre való redukciót a polgári közgazdaságtanban, a polgári szociológiában stb. Ahogy a hegeli rendszer a „körök köreiből" áll össze, *A tőke* is rendszerek rendszereit vizsgálja, amelyek komplex totalitássá állnak össze. E tekintetben szimptomatikus *A tőke* III. kötetének címe: *„A tőkés termelés összfolyamata".*

A tőke kategóriáinak fejlődése az árutól indul, majd egyre több társadalmi totalitással („emergens szintekkel") bővül, a termelőtőke elemzésétől és a pénztőke bekapcsolásától az össztársadalmi folyamatokig. A kifejtés ezen menete megfelel tárgya, azaz a tőke természetének. Hiszen a tőke csakugyan rendszert alkot, kizárólag „szerves" egészként tud érvényesülni.

„Például a legegyszerűbb gazdasági kategória, mondjuk pl. a csereérték, feltételezi a népességet, a meghatározott viszonyok között termelő népességet; bizonyos fajta család- vagy község- vagy államszervezetet stb. is. Soha másként nem létezhetik, mint egy már adott konkrét, eleven egésznek elvont, egyoldalú vonatkozása." (Marx, 1974: 27.)

Ismeretes a Habermas által megfogalmazott kritika, miszerint Marx ugyan szüntelenül a rendszer és az életvilág elemzési szintje között mozog, e különbségtétel még sincs explicit módon, konceptuálisan megalapozottan kifejtve a marxi művekben (Habermas, 1987: 338-339.). A fentiek fényében arra

[3] Mereológia: a rész és az egész viszonyával foglalkozó diszciplína.

következtethetünk, hogy Marx elutasította volna a rendszer és az életvilág fogalmi párját, és úgy tűnik, hogy a „totalitások totalitása", amelyet elemez, a rendszerek és az alrendszerek közötti szövevényes interakciókra utal - a nyelvi pragmatikában jártasabb Marx talán rámutatott volna a kommunikatív cselekvés életvilágbeli dimenziójának rendszerjellegére is.

A tőke az önmaga és a környezete közötti kölcsönhatások függvényében marad fenn, az inputok és outputok vissza- és előrecsatolás-szerű összefüggései közepette. Többek között Hegel belátásai nyomán Marx a tőkét körkörös kauzalitásként, nem lineáris folyamatként írta le, amelynek során e rendszer önnön feltételeit is megteremti. Hadd idézzük Slavoj Žižeket e dinamikával kapcsolatban:

„[...] a kortárs rendszerelmélet ... fő erőfeszítése abban áll, hogy formalizálni igyekszik az ún. »autopoietikus« rendszereket - a rendszereket, amelyek a későbbiekben, a retroaktív »transzkódolás« révén, átalakítják kiindulópontjukat, kezdeti feltételeiket. »Előtörténete« során a rendszer olyan feltételekkel indul, amelyek kívülről határozzák meg - amelyek értelmét nem maga a rendszer határozza meg; aztán ez az »előtörténet« véget ér, a rendszer megleli egyensúlyát, és a maga útján halad azzal, hogy transzkódolja kezdetei feltételeit, önnön fejlődésének inherens mozzanataivá alakítva őket." (Žižek, 2008: 214.)

Nos, pontosan ez az önkatalizáló logika érvényesül a tőke esetében is: az *Á–P* elemi folyamata (amelyben *Á* az árut, *P* pedig a pénzt jelöli) a *P–Á–P'* (amelyben a *P'* az értéktöbblettel bővült pénz) öngeneráló mozgásává lehet. Hegeliánusan szólva, a tőke az áru- és pénzszubsztanciából magáértvaló alanyiság lesz, illetve Marx oximoronszerű kifejezésével: „automatikus szubjektum" (erről lásd: Ludenhoff, internet; illetve Bonefeld, internet). Nyilvánvaló, hogy ez a dinamika azért is alkalmas arra, hogy rendszerelméletileg írjuk le, mert immanens célszerűség jellemzi.

[A tőke] „önmagát értékesíti. A tőke cirkularitása produktív ismétlés, »a tőkét csak mint mozgást lehet megérteni«. Mivel a mozgás öncélú, nincs korlátja és mértéke." (Losoncz, 2013: 107.)

Eszerint a tőke önszabályozó, önstrukturáló módon üzemel, tehát autopoietikus rendszerként, amelynek - miután szert tett arra a képességre, hogy megteremtse önnön feltételeit - nincs más célja, mint önmaga. A tőke önteremtő és öntermelő, és - a „termelési paradigma" szerint - ennek fényében működnek a tőkés társadalom alrendszerei is („[a]ma feltételek, miként ezek a viszonyok, egyrészt előfeltételei, másrészt eredményei és alkotásai a tőkés termelési folyamatnak; ez termeli és újratermeli őket", Marx, 1974: 771., vö.: Marx, 1976: 462–467.).

Ez a logika teszi lehetővé egyúttal a tőke számára, hogy a feledés fátylával vonja be történeti kondicionáltságát, transz- vagy ahistorizálja, természetszerűen adottá tegye azt, ahogyan megjelenik a megfigyelői számára - a folya-

mat eltűnik a végeredményében. Ugyanakkor ne feledjük, hogy ez az önállóság voltaképpen illuzórikus. Megannyi rendszert fenyeget annak veszélye, hogy megfeledkezik végső feltételéről, a környezetéről, és Marx pontosan ezt a veszélyt vélte felismerni a tőke mozgásában. Így például *A tőké*ben leírja, hogy miként esnek az egyes nemzetek abba a tévedésbe, hogy a tőke mentesíthető a munka általi reális meghatározottsága alól, ám *A gothai program kritikájá*ban még ennél is átfogóbb bírálatot fogalmaz meg a lasalle-i gondolatottal kapcsolatban, miszerint a munka minden gazdagság forrása. Marx szerint Lasalle megfeledkezik a természetről, a vele való szimbiotikus cserefolyamatokról. Tehát a politikai gazdaságtan bírálata nem csupán a rendszer(ek) belső tulajdonságait és tendenciáit vizsgálja, hanem rámutat a rendszer(ek) és a környezet(ük) közti dinamikus összefonódásra is, azokra az előfeltételekre, amelyeket a tőke képtelen megteremteni. Amiképp a hegeli értelemben fölfogott szervezet „a belső és a külső egysége", a tőkés rendszer mint „szerves" totalitás is az önmaga és környezete közötti kölcsönhatásokból táplálkozik, és ez nem csupán a természeti, hanem a társadalmi totalitásokat is fedi. Jusson itt eszünkbe az a vita, amely Rosa Luxemburgtól a világrendszer-elméletig és Antonio Negriig húzódik (Negri–Hardt, 2000: 222–229.), és ami arról szól, hogy szüksége van-e a tőkének mindenkor a kapitalizmuson kívüli társadalmi folyamatokra, amelyeken élősködhet, amelyeket kizsákmányolhat, vagy pedig képes lehet – a teljes immanencia, a tényleges alávetés *(real subsumption)* jegyében – maga alá gyűrni mindent, ami valaha rajta kívül létezett. Akármint is legyen, leszögezhetjük, hogy a tőke ebben az értelemben is kvázi szerves rendszerként működik: egyszerre jellemzi az operatív zártság és a funkcionális nyitottság; bizonyos rendszerektől elhatárolódik, némely rendszerekben előforduló részeket, termelési módokat vagy termelési viszonyokat asszimilál magába, másrészt pedig ki is vet magából egyes fölöslegessé vált elemeket, vagy pedig externalizálja valamely mechanizmusait (a külső teremtés, az *allopoiesis* szellemében)... Ezen tendenciák nélkül az az általánosan elterjedt diagnózis sem lehetséges, miszerint a kapitalizmus „mindent áruvá alakít" – ennek az egyszerű következtetésnek az a feltétele, hogy a tőke olyan „kommunikációs" rendszerként működjék, amely a környezetéből érkező információkat a maga belső indíttatású, intrinzikus szempontjai szerint kódolja át.

Segítségünkre lehet egy további analógia a rendszer(ek)ről a hegeli gondolkodás segítségével: amiképp a hegeli módon leírt szervezetnek akár minden sejtje kicserélődhet, mégis fennmarad a „szubsztanciális forma", a marxi értelemben vett tőkés totalitás fennállása is strukturális-relacionális jellegű, mindenekelőtt maga a részek közötti dinamika. Hogy a tőke reális absztrakció, többek között azt is jelenti, hogy nem magyarázható pusztán valamely konkrét változó létével – a tőke mozgása közepette egyébként is „minden el-

porlad, ami szilárdnak látszott". Ám ne gondoljuk, hogy a tőkés rendszerben mint egészben való gondolkodás azt feltételezné, hogy az egyes alrendszerekre és az elemibb részekre valamiféle uniformitás vagy homogenitás lenne a jellemző. E ponton elevenítsük fel, hogy Bertalanffy nemegyszer kiemelte: a rendszerelméletnek figyelembe kell vennie a rendszerekben működő antagonisztikus erőket, mi több, meg kell tanulnia szem előtt tartani a belső ellentmondásokat, az igen/nem „hérakleitoszi"-dialektikus elve szerint (lásd például Bertalanffy, 1969: 22., 246–247.). Eszerint a tagadás logikája nem csupán a rendszerek és a környezetük között működik, hanem az egyes rendszereken belül is, sőt a részek közötti feszültségek feloldhatatlan, valamely új tendenciát kikényszerítő ellentmondássá fajulhatnak. A „kölcsönös idegenség társadalmában" ez éppúgy jelentheti az egyének közti konfliktusokat, mint az osztályellentéteket vagy az egyes alrendszerek (így például a fogyasztás és az elosztás) közötti ellentmondásokat. A kvázi szerves egész nem a részek közötti antagonizmusok ellenére, hanem éppen azoknak köszönhetően marad fenn. Mint Oskar Lange írja:

[Marx szerint] „egy egészet képező rendszerben ellentmondások tűnnek fel, amelyek megakadályozzák, hogy a rendszer változatlan maradjon. A rendszeren belüli elletmondások olyan adaptív változásokat serkentenek, amelyek eltüntetik az ellentmondásokat. Ám maguk ezek a változások újabb ellentmondásokat tesznek lehetővé, s ennek megfelelően újabb változásokat serkentenek stb. ... A rendszer mint egész sosem lehet egyensúlyi állapotban, mert ... a rendszer valamely része megvétózza a rendszer másik részének egyensúlyát." (Lange, 1965: 1., 72–73.)

Avagy McQuarie és Amburgey szavaival:

„[...] a rendszeren belüli látens ellentmondások fokozódó megnyilvánulása Marx szerint a társadalmi változás alapvető motorja. ... Így az osztályok közti antagonizmusokra való hajlam a rendszer mind kevésbé összeegyeztethető elemei között kialakuló feszültség. Az osztálykonfliktus dinamikáját Marx szerint a rendszer növekvő dezintegrációja hozza mozgásba. Újfent elmondhatjuk, hogy a társadalmi változás magának a társadalmi rendszernek a belső ellentmondásaiból fakad" (Amburgey–McQuarie, 1978: 15., 16.)

A rendszeren belül fokozódó heterogenitás végső soron változásra kényszerítheti a rendszer egészét is – aligha túlzunk, ha azt állítjuk, hogy e szempontok szerint a forradalom rendszerelmélete is lehetséges.

Némely rendszerelméleti paradigmában, így különösen az ún. neokibernetikában (avagy a „kibernetika kibernetikájában", a másodrendű kibernetikában) kitüntetett szerepe van annak, ahogyan az elmélet önreferenciálisan visszacsatol önmagára. Ez a rekurzív mozgás nem pusztán valamilyen módszertanra utal, hanem abból a mélyebb belátásból fakad, hogy a mindenkori elmélet, így a rendszerelmélet is tevékeny szereplő, és maga is egyfajta alrendszert alkot. A rendszerelmélet egyszerre megfigyelő és résztvevő, és tudatosítania kell magában ezt a – kétszeresen konstruktív – státust. Ha

figyelembe vesszük, hogy a társadalmi rendszerek elmélete olyan rendszereket elemez, amelyek maguk is megfigyelésen alapulnak, akkor elmondhatjuk, hogy a rendszerelmélet voltaképpen: a megfigyelés megfigyelése. S mint a megfigyelés általában, a rendszerelmélet is szelektív módon különíti el a „zajt" és a rendet, illetve alakítja át a kívülről érkezett információkat asszimilált elemekké. Luhmann pontosan e gondolatok fényében értelmezte a rendszerek marxi megfigyelését. Ahogy a 18. századtól kezdve a regény lehetővé tette olvasóinak, hogy olyasmit figyelhessenek meg, amit a regény szereplői képtelenek megfigyelni,

„Marx ezt a megfigyelési technikát átviszi a társadalomtudományi elemzés területére. Marx lesz az, aki kereszttüllát a kapitalizmus elleplező viszonyain, és ez a felismerés szolgál aztán politikai gazdaságtanának alapjául. ... A társadalmi osztály, a terapeuta, a szabadon lebegő értelmiség - ezekben a kategóriákban még mindig olyan megfigyelési pozíciókat keresnek, amelyből kiindulva a többiek látni-nemtudását mind önmaguknak, mind pedig a többieknek elmagyarázhatnák... Mindeközben mégis itt munkál közöttünk a neokibernetikai rendszerelmélet a maga sokkal radikálisabban formatervezett elméletével. ... Valóság csak az, amit megfigyelnek. ... A megfigyelésben operatíve alkalmazott, de nem megfigyelhető megkülönböztetés a megfigyelő vakfoltja. ... A Marx/Freud szindrómával szemben álló különbség ... abban rejlik, hogy ezt a konceptust univerzálisan alkalmazzák, és hogy az önnönmagára is visszahajlik. ... És a kérdés csak az, miféle elméleti apparátus képes ezt a saját vakfoltjába való belátást valahogy úgy elviselni, hogy közben ne szüntesse azt meg." (Luhmann, 1999: 111–114.)

Másutt már hosszan elemeztük, hogy a politikai gazdaságtan marxi kritikája éppen a vakság és a vakítás kapitalizmusbeli mechanizmusainak elemzése (Losoncz, 2013: 53–130.). Úgy véljük, hogy ez a kritikai gondolkodás úgy ragadja meg a tőkés rendszert, hogy nem csupán a megfigyeléssel kapcsolatos nehézségeknek van tudatában (mint ez nyilvánvaló például az árufetisizmus elemzése esetében), de kiterjed a megfigyelés megfigyelésével kapcsolatos kihívásokra is. Azaz önpozicionáló, perspektivikus módon visszacsatol magára, amennyiben belátja, hogy maga is bizonyos feltételek nyomán jöhetett létre - a reális absztrakció társadalma kellett ahhoz, hogy „elvont" fogalmi munkája lehetővé váljék (más szóval, magukat e fogalmakat is termelik, beágyazódnak a szellemi javak teremtésébe). Ahogyan a hegeli rendszer-filozófiára azt mondtuk, hogy a rendszer egyszerre alanya és tárgya, a marxi rendszerre is igaz, hogy nem csupán tárgya a tőkés rendszer, hanem önmagát is e társadalmi totalitás alrendszereként érti.

MARX, A KOMPLEXITÁS DIAGNOSZTÁJA

Először mintha azok az interpretációk tűntek volna fel, amelyek a komplexitáselméletet szembeállították Marxszal vagy a marxizmussal. Barney Warf például így írt 1993-ban, a posztmodernizált komplexitáselmélet jegyében:

„*Komplexitás* - annak explicit elismerése, hogy az általános metaelbeszélések (beleértve a marxizmust) nagyban képtelennek bizonyultak arra, hogy megragadják a társadalmi alakzatokra jellemző rendkívüli változékonyságot" (Warf, 1993: 166.).

Ám azok, akik mélyebbre ástak, arra figyelhettek fel, hogy a marxi elmélet rendelkezik a már emlegetett proaktív erővel, azaz előrevetítette a kései kapitalizmus egyre elvontabb és rendkívül komplex dinamikáját. A komplexitáselméletekben nem járatos olvasók számára fontos hangsúlyoznunk, hogy a komplexitás jóval több, mint a puszta összetettség, az episztemológiai nehézségeket is támasztó differenciáltság vagy annak egyszerű ténye, hogy a társadalmi rendszer nem izolált Robinson Crusoe-kból áll. Marx a *Grundrisse*ben így fogalmaz:

„A társadalom nem egyénekből áll, hanem az összegét fejezi ki azoknak a vonatkozásoknak, viszonyoknak, amelyekben ezek az egyének állnak egymással." (Marx, 1972: 168.)

A megfogalmazás ugyan lehetne pontosabb és szigorúbb is, ám nyilvánvalóan arról van szó, hogy az egész holisztikusan túlmutat a részek puszta aggregátumán.

Akár a komplexitáselmélet „amerikai" mintáját vesszük figyelembe, amely a káoszban rejlő vagy a kaotikus szakadék szélén fennálló rendet emeli ki, akár a Prigogine-féle[4] „európai" változatot tekintjük, amely arra összpontosít, hogy miként alakul ki a káoszból a rend (erről a kettősségről lásd: Byrne, 1998: 16.), leszögezhetjük, hogy a kapitalizmus spontán rend(szer)nek tekinthető, azaz olyannak, amelynek alapvető szerkezeti mintázatai nem szándékoltan („láthatatlan kéz hatására"), mintegy véletlenszerűen alakulnak ki. Hogy a *laissez-faire* gondolata egyáltalán megjelenhetett, annak ez az önfenntartó spontaneitás volt a feltétele. Marxnak a tudati szubjektivitást túlhangsúlyozó német idealizmussal szembeni kritikája többek között ebből a belátásból eredeztethető, és egyúttal bírálata azon felfogásnak is, amely a piacot a „teljesen racionális" szereplők terepeként fogja fel. Példaként vehetjük ezt a megjegyzését: „az újratermelés ... nem tudatos és éppenséggel csak abban jelenik meg, hogy e viszonyok állandóan mint *előfeltételek* és a termelési folyamaton uralkodó *feltételek* léteznek" (Marx, 1976: 467.).

[4] Ilya Prigogine Nobel-díjas kémikus kutatásai a visszafordíthatatlanság termodinamikai jelenségére, illetve a disszipatív struktúrákra, azaz a dinamikus önszerveződő rendszerekre irányultak.

A marxi értelemben felfogott tőkés rendszer komplexitása a centralizál-(hat)atlan volta mellett arról ismerszik meg, hogy sosem lehet teljesen lokalizálni és aktuálissá tenni: a teljességében sosem adott „itt és most", a részek és az ágensek dinamikus, folyamatszerű kölcsönhatásaként működik, és az információknak szünet nélkül áramolniuk kell. A tőke a teljes egyensúly, a stabilitás, a teljes előrejelezhetőség és konzisztencia hiányából él, a fluiditásból, az „eldönthetetlenségből". Konnektív és kölcsönösségeken alapuló, az esetlegességekre építő, immunitásra törő, ciklikusan önstrukturálódó. E rendszer szimbóluma nem a mechanikusan leírható óra, hanem a termodinamikai elveken alapuló gőzgép. S mint a kaotikus vagy a káosz közelében levő rendszerekről általában, a kapitalizmusról is elmondható, hogy a mikrofeltételek közötti jelentéktelen kezdeti eltérések idővel rendkívüli mértékű, makroszintű különbségekhez vezethetnek.

A káosz és a rend közötti ingadozás problémájára Engels is felfigyelt, így fejtegetéseinek témája „a szükségszerűség, amely egyúttal a véletlen inherens része" (idézi: Brand, internet), valamint a nem lineáris okozatiság, a mennyiségről a minőségre való, emergenciaszerű átmenet kérdése. Ez elvezethetne bennünket a determinációval és túldeterminációval kapcsolatos marxista vitákhoz is (a „probabilista marxizmusról" mint az önszerveződő és komplex tőkés rendszer elméletéről lásd Wells, 2013). Igen érdekes lenne figyelembe venni a fiatal Marx értekezését a démokritoszi és az epikuroszi természetfilozófia különbségéről is, illetve azt, hogy a *clinamen* epikureánus, pontosabban lucretiusi tanát[5] gyakran úgy értelmezik, mint olyan indeterminista elméletet, amely megelőzte a komplexitáselméleteket (Serres, 1977; Lezra, 2016; Prigogine-Stengers, 1984: 141.). Így tesz Althusser aleatorikus materializmusa is (Althusser, 2006). Itt jegyezzük meg, hogy a „konkrét komplexusok létprioritását" nyomatékosító kései Lukács György ontológiája is termékeny lehet, amely a tendenciaszerű statisztikai törvényszerűségek és az indeterminált-ság kérdése mellett az irreverzibilitásnak és az alkalmazkodásnak is fontos szerepet szán (a kései Lukács és a disszipatív folyamatok Prigogine-féle fogalma összevetéséhez lásd Tóth, 2005).

A komplexitáselméletek a rendszerelméleteknél is erőteljesebben emelik ki azt a tényt, hogy ezen folyamatok emergens tulajdonságokat és új szinteket („kategoriális változásokat") eredményeznek, amelyek különböző válaszokat adnak az egyre növekvő komplexitásra. A kereslet-kínálat-ár relacionális fluktuálásában, a *crowd-anticrowd* versenyszerű mozgásában pontosan a bemenetek és kimenetek ezen önkoordináló rendszere testesül meg. Ám a marxi elmélet nem elégszik meg azzal, hogy a kapitalizmust komplex rend-

[5] A *clinamen* epikureánus, pontosabban lucretiusi tana: Lucretius természetfilozófiája szerint az atomi elhajlás jelensége, amelynek révén a világban nem előre jelezhető mozgások is előfordulhatnak.

szerként elemezze, amely szüntelenül önnön komplexitásának redukálására és annak optimalizálására törekszik, hanem a rendszer jellegéből fakadó elégtelen válaszokra, illetve a megfelelő visszacsatolás hiányára is rámutat.

„[A] legtöbb, amit a piacok elvégezhetnek, az, hogy információkat nyújtanak az embereknek egy sor, számukra mint elszigetelt egyének számára elérhető privát jellegű gazdasági választásról. A piacok nem képesek semmiféle értelmes információt nyújtani a magánjellegű gazdasági tranzakciók *társadalmi hatásairól*." (McNally, 2012: 122.)

E perspektívából a kommunizmus a komplexitásra adott jobb válasz lehetne, mert úgy változtathatná meg például az inputok és előrecsatolások szerkezetét, hogy mindinkább közvetlenül a konkrét szükségleteknek megfelelően lehessen termelni (az ellenőrzésről kibernetikai és neokibernetikai kontextusban és Marx szempontjából lásd: Amburgey–McQuaire, 1978: 8–9.).

A kapitalizmus komplexitáselméleti megközelítése sok tekintetben a rendszerelméleti felfogást eleveníti fel, illetve újítja meg. Így hangsúlyozza például a komplex rendszerek adaptív nyitottságát és operatív zártságát; az előfeltételek jelentőségét (és a komplex rendszerek múltjának „társfelelősségét" a jelent illetően); az egyes szinteknek az egészre való redukálhatatlanságát és az egésznek a részeken túlmutató holisztikus vetületeit; a globális szerkezeteknek a lokális információk kölcsönhatásából való kialakulását; a vissza- és előrecsatolások perturbatív vagy stabilizáló szerepét. Különleges jelentősége van ezen túl az önhasonlóság *(self-similarity)* elvének, amely szerint a komplex rendszerek egyes szintjei egymással analóg módon, fraktálokként működnek – így ha például kinagyítva szemléljük egy lokális közeg gazdasági dinamikáját, hasonló mintákra figyelhetünk fel, mint a nemzetek közötti cserefolyamatokban.

További kihívást jelent a célszerűség kérdése. A komplexitáselméletek a tudati, központosított jellegű teleológiát kivételnek tekintik, és arra is rámutatnak, hogy a komplex rendszerek nem rendelkeznek önmagukon túli, tartalmi célokkal. Ám hatalmas jelentőséget tulajdonítanak a komplex rendszerek azon tulajdonságának, hogy valamely jövőbeli vagy más térben való viselkedés felé tendálnak, és különböző elágazásokat, rendszerhű és „deviáns" magatartásmódokat eredményeznek. Ennek fényében különböztetik meg a stabil, fixált attraktorokat,[6] amelyek következetesen reiteratív viselkedési mintákat idéznek elő, és a kaotikus vagy különös attraktorokat, amelyek a stabilitás hiányát segítik elő – marxista szempontból talán az utóbbinak

[6] Fixált attraktor: az attraktorok a dinamikus rendszerek azon funkcionális tényezői, amelyek irányában a rendszer elemei mozognak. A fixált attraktorok a lineáris rendszerek rögzített pontjait jelentik, amelyek a változások ellenére is stabilak maradnak.

feleltethetők meg a helleri „radikális szükségletek"[7] is. Kapcsoljuk össze ezeket a kérdéseket Marxszal és a marxizmussal: „[a] forradalmi marxista elmélet felismerte az összehangolt erőfeszítések szerepét a turbulens társadalmi helyzetekben. ... A bifurkációt elősegítő turbulens helyzet teremti meg a radikális társadalmi változás lehetőségét" - írja Kenneth C. Bausch. (2001: 349.) David Byrne, aki azt sugallja, hogy a bifurkációs pontok komplexitáselmélete hozzájárulhat a fordizmusról a posztfordizmusra való átmenet megértéséhez, a kapitalista újratermelés Henri Lefebvre által kidolgozott marxista elméletét pedig a káoszelmélet előfutárának tartja, így vélekedik:

„[...] a gazdasági innovációt természetesen a gazdasági rendszereken belüli társadalmi konfliktusok hajtják. ... Ez a gondolkodásmód nagyon közel áll a transzformatív változások marxista felfogásához. ... A válság fogalma ... és a bifurkációs pont közti hasonlóság nyilvánvaló. Ez újfent azt mutatja, hogy a marxista gondolkodásmód ... és a komplexitás programja között rezonancia áll fenn. A válságok azon fordulópontok, amelyektől kezdve a dolgok nem maradhatnak úgy, ahogyan vannak." (Byrne, 1998: 31., 42.)

Amiképpen a rendszerelméletek, a komplexitáselméletek is visszacsatolnak önmagukra, átgondolják önnön lehetőségfeltételeiket és alapvető tendenciáikat, s talán előrevetíthetik majdani bifurkációs pontjaikat. Kétségtelen, hogy a tőkés rendszer elemzőjeként Marx tudatában volt annak, hogy a komplexitással birkózik, és ennek fényében igyekezett reflektálni a politikai gazdaságtan bírálatának megfigyelési, ismeretelméleti státusát. Vajon lehetséges olyan kritikai attitűd, amely úgy végzi el a társadalmi rendszerek elméleti redukcióját, hogy közben nem téveszti szem elől komplex voltukat? *A tőké*ben Marx eleve a megfigyelést megnehezítő komplexitásból indult ki, jelesül a mindannyiunk számára megjelenő „óriási árugyűjteményből". A marxi elemzés tanúsága szerint az „érzéki hiperfenomenalitás, az árubirodalom mindent elöntő bősége és az érték elvont gépezetei, a társadalmi viszonyok afenomenális vonatkozásai egyszerre állnak fenn, és feltételezik egymást, ugyanazon rendszer aspektusai." (Losoncz, 2013: 127.) A „fogalom munkájának" tehát a komplexitás megfigyelésének kérdését is figyelembe kell vennie, és egy magasabb reflexív szinten magát e megfigyelést is meg kell figyelnie. S ne feledjük, a komplexitáselméletek a rendszerelméleteknél is jobban hangsúlyozzák a megfigyelés konstruktivista vonatkozásait, annak valóságformáló, intervencionista jellegét. Végső soron talán maga a marxi elmélet és annak befogadástörténete is komplex rendszerként értelmezendő, a maga instabilitásaival, káoszhoz közeli elbizonytalanodásaival, emergens fejleményeivel... Ki tudja, talán e rendszer bifurkációs tendenciái úgy állnak, hogy az a Marx lesz a meghatározó, aki rendszer-teoretikus, a komplexitás gondolkodója.

[7] A helleri „radikális szükségletek": Heller Ágnes szükségletelmélete szerint a radikális szükségletek nem biológiai jellegűek, ám kielégítésük nélkül nem lehetséges az emberhez méltó élet. Idetartoznak a munkásosztály forradalmi szükségletei is.

IRODALOM

Althusser, Louis (2006): *Philosophy of the Encounter. Later Writings, 1978–1987* (ed. by François Matheron and Oliver Corpet). London: Verso

Amburgey, Terry–McQuarie, Donald (1978): Marx and Modern Sytems Theory. *Social Science Quarterly*, 59. 3–19.

Arnold, Darrell P. (ed.) (2014a): *Traditions of Systems Theory. Major Figures and Contemporary Developments*. New York: Routledge

Arnold, Darrell P. (2014b): Systems Theory: A Secret History of the Twentieth Century". In: Arnold, Darell P. (ed.): *Traditions of Systems Theory. Major Figures and Contemporary Developments*. London–New York: Routledge, 10–21.

Arnold, Darrell: *Hegel and Ecologically Oriented System Theory*. https://www.academia.edu/8159373/Hegel_and_Ecologically_Oriented_Systems_Thinking

Bausch, Kenneth C. (2001): *The Emerging Consensus in Social Systems Theory*. New York: Springer

Berghe, Pierre L. van den (1963): Dialectic and Functionalism: Toward a Theoretical Synthesis. *American Sociologial Review*, 28. 695–705.

Bertalanffy, Ludwig von (1969): *General System Theory. Foundations, Development, Applications*. New York: George Braziller

Bonefeld, Werner: Capital as Subject and the existence of labor. https://thecharnelhouse.org/2016/09/30/capital-as-subject-and-the-existence-of-labor/

Brand, Michael: *Dialectics, Complexity and the Crisis*. https://www.marxists.org/reference/archive/hegel/txt/complexi.htm

Byrne, David (1998): *Complexity Theory and the Social Sciences*. London–New York: Routledge

Cayley, Malcolm: *Systems Theory, Marxism and the Supermarket: A Sociological Perspective*. https://www.academia.edu/ 7602457/ Systems_Theory_Marxism_ and_the_Supermarket_A_Sociological_Perspective

Cilliers, Paul (1998): *Complexity and Postmodernism. Understanding Complex Systems*. London–New York: Routledge

Colletti, Luci (1972): *From Rousseau to Lenin: Studies in Ideology and Society*. London: NLB

Fairchild Pomeroy, Anne (2004): *Marx and Whitehead: Process, Dialectics, and the Critique of Capitalism*. Albany: State University of New York Press

Farmelant, Jim: *Dialectics and systems theory*. http://www.marxmail.org/archives/October98/dialectics.htm

François, Charles (ed.) (2004): *International Encyclopedia of Systems and Cybernetics*. Munich: K. G. Saur

Goldfrank, W. L. (2014): Systems Historicized: Wallernstein's World-Systems Analysis". in: Arnold, Darell P. (ed.): *Traditions of Systems Theory. Major Figures and Contemporary Developments*. London–New York: Routledge, 242–255.

Habermas, Jürgen (1987): *The Theory of Communicative Action*, vol. 2. *Lifeworld and System: A Critique of Functionalist Reason*. Boston: Beacon Press

Holland, John. H. (2014): *Complexity: A Very Short Introduction*. Oxford: Oxford University Press

Hooker, Cliff (ed.) (2011): *Philosophy of Complex Systems. Handbook of the Philosophy of Science*, Vol. 10. Oxford–Amsterdam–Waltham. Elsevier

Jessop, Bob (1): The Governance of Complexity and the Complexity of Governance. http://dimitris.apeiro.gr/files/papers/STS/Bob_Jessop_The_Governance_of_Complexity_and_the_Complexity_of_Governance.htm

Jessop, Bob (2): Complexity, Critical Realism and the strategic-relational approach. https://www.academia.edu/30101809/Complexity_critical_Realism_and_the_strategic-relational_approach

Johnson, Neil F. (2009): *Simply Complexity – a Clear Guide to Complexity Theory*. Oxford: Oneworld Publications

Lange, Oskar (1965): *Wholes and Parts. A General Theory of System Behavior*. Oxford: Pergamon Press

Levins, Richard (1998): Dialectics and Systems Theory. *Science and Society*, 62. 375–399.

Lezra, Jacques (2016): „On the Nature of Marx's Things." In: Lucretius and Modernity. Epicurean Encounters Across Time and Disciplines (ed. Lezra J., Blake L.). New York: Palgrave Macmillan

Losoncz Márk (2013): *Vakító gépezetek. Filozófiai írások*. Újvidék: Forum Könyvkiadó

Ludenhoff, Karel: Marx, Capitalism and the „Automatic Subject". https://www.internationalmarxisthumanist.org/articles/marx-capitalism-automatic-subject-karel-ludenhoff

Ludz, Peter C. (1975): Marxism and Systems Theory. *Social Research*, 43. 661–674.

Luhmann, Niklas (1999): *Látom azt, amit te nem látsz*. Budapest: Osiris

Marx, Karl (1972): *A politikai gazdaságtan bírálatának alapvonalai (Nyersfogalmazvány 1857–1858)*. Első rész. MEM 1. Budapest. Kossuth

Marx, Karl (1974): *A tőke. A politikai gazdaságtan bírálata*. III. *A tőkés termelés összfolyamata*. MEM 25. Budapest: Kossuth

Marx, Karl (1976): *Értéktöbblet-elméletek. A „Tőke" IV. könyve. Harmadik rész*. MEM 26. Budapest: Kossuth

McNally, David (2012): A piacon túl. *Eszmélet*, 9.: 98–138.

Misheva, Vessela (1997): Systems Interpretation of the Concept of Alienation. *Kybernetes*, 26. 801–815.

Mitchell, Melanie (2009): *Complexity – a Guided Tour*. Oxford–New York: Oxford University Press

Munda, Andrej: Autopoietic Systems Theory within Hegelian Speculative Philosophy. https://www.academia.edu/10461277/Autopoietic_Systems_Theory_within_Hegelian_Speculative_Philosophy

Needleman, Martin–Needleman, Carolyn (1969): Marx and the Problem of Causation. *Science and Society*, 33. 322–339.

Negri, Antonio–Hardt, Michael (2000): *Empire*. Cambridge (MA): Harvard University Press

Nietzsche, Friedrich (1926): *Vidám tudomány*. Budapest: Világirodalom Könyvkiadó-Vállalat

Maturana, Humberto–Varela, Francisco (1980). Autopoiesis and Cognition: The Realization of the Living, Dordrecht: Reidel

Ollman, Bertell (1971): *Alienation: Marx's Conception of Man in Capitalist Society*. Cambridge: Cambridge University Press

Prigogine, Ilya–Isabelle Stengers (1984): *Order out of Chaos: Man's New Dialogue with Nature*. New York: Bantam Books

Ramage, Magnus–Shipp, Karen (2009): *Systems Thinkers*. New York: Springer

Reed, Michael-Harvey, David L. (1992): The new science and the old: Complexity and realism in the social sciences. *Journal for the Theory of Social Behaviour*, 22. 353–380.

Ritzer, George (2010): *Sociological Theory*. New York: McGraw-Hill

Robinson, Thomas W. (1969): „Systems Theory and the Communist System", International Studies Quarterly 13: 398-420.

S. n : *Chaos Theory – The Division of Labour – Chaos and Dialectics*. https://www.autistici.org/loa/terminal/chaos/chaostheory.html

Serres, Michel (1977): *La Naissance de la physique dans le texte de Lucrèce*. Paris: Éditions de Minuit

Sève, Lucien et al. (2005): *Emergence, complexité et dialectique: Sur les systèmes dynamiques non linéaires*. Paris: Édition Odile Jacob

Stengers, Isabelle–Pignarre, Philippe (2006): *La Sorcellerie capitaliste*. Paris: La Découverte

Sztompka, Piotr (1974): *System and Function: Toward a Theory of Society*. New York: Academic Press

Therborn, Göran (2008): *What Does the Ruling Class do When it Rules?: State Apparatuses and State Power under Feudalism, Capitalism and Socialism*. London: Verso

Topolski, J. (1970): *Zalozenia Metodologiczne Kapitalu Markasa*. Warszawa: Ksiaka i wiedza

Tóth I. János (2005): Az idős Lukács és Prigogine természetfelfogása. In: Uő: *Fejezetek a környezetfilozófiából. Szerzők és irányzatok*. Szeged: JATE Press, 83–102.

Townsend, Craig James (2012): *Marxism, Complexity, and the Convergence of Economic Ideology*. http://csus-dspace.calstate.edu/bitstream/handle /10211.9/1996/ final%20 project.pdf?sequence=1

Townsend, Craig James (2015): *The Singularity and Socialism: Marx, Mises, Complexity Theory, Techno-Optimism and the Way to the Age of Abundance*. CreateSpace Independent Publishing Platform

Urry, John (2005): *Global Complexity*. Cambridge: Polity

Walby, Sylvia (2007): Complexity Theory, Systems Theory, and Multiple Intersecting Social Inequalities. *Philosophy of Social Sciences*, 37. 449–470.

Waldrop, M. Mitchell (1992): *Complexity: the Emerging Science at the Edge of Chaos*. New York. Simon & Schuster

Warf, Barney (1993): Postmodernism and the localities debate: ontological questions and epistemological implications. *Tijdschraft voor Economische en Sociale Geografie*, 84. 162–168.

Wells, Julian (2013): Of Fat Cats and Fat Tails: From the Financial Crisis to the 'New' Probabilistic Marxism. In: Paul Zarembka (ed.): *Contradictions: Finance, Greed, and Labor Unequally Paid*. Bingley: Emerald, 197–228.

Williams, Raymond (1980): *Problems in Materialism and Culture*. London: Verso

Žižek, Slavoj (2008): *For They Know Not What They Do*. London: Verso

MAROSÁN BENCE

ELIDEGENEDÉS ÉS EMANCIPÁCIÓ A TERMÉSZETBEN

Ökológiai motívumok Marx és Engels munkásságában – úton egy marxista megalapozottságú ökológiai elmélet felé

> „Nem az élő és tevékeny embereknek és a természettel való anyagcseréjük természeti, szervetlen feltételeinek az egysége és ezért a természetnek az emberek által való elsajátítása szorul magyarázatra, illetve eredménye egy történelmi folyamatnak, hanem *az emberi létezés e szervetlen feltételei és a tevékeny létezés közti elválás, amely elválás teljesen csak bérmunka és tőke viszonyában van tételezve.*"
>
> Karl Marx: *A politikai gazdaságtan bírálatának alapvonalai*

BEVEZETÉS

2014-ben a budapesti Corvinus Egyetem Társadalomelméleti Kollégiuma, Karl Marx 1844-es *Gazdasági-filozófiai kéziratai*nak születésére emlékezve konferenciát szervezett az egyetemen, „Elidegenedés és emancipáció" címmel – a marxi filozófia két alapvető, szorosan összetartozó fogalmára emlékezve ezzel.[1] Az *elidegenedés* Marxnál mindenekelőtt az elidegenedett emberi állapotra mint az ember autentikus létezésének nem megfelelő léthelyzetre utal; az *emancipáció* pedig arra a politikai programra, annak szükségességére, hogy az elidegenedést felszámoljuk, és olyan társadalmat teremtsünk, amely mindenki számára képes biztosítani az emberhez méltó élet körülményeit.

A konferencia (és a kötet) címe felvet egy lényeges, a világ jelenlegi állapotát tekintve különösen aktuális kérdést: vajon elidegenedés és emancipáció fogalmai korlátozhatók-e az emberi világra? Vajon Marx és Engels életműve, hagyatéka alapján nem volna-e jogos kiterjesztenünk ezen fogalmak alkalmazását a *természetre*, illetve az embernek a természethez fűződő viszonyára? Vajon az elidegenedésnek a kapitalista gazdaság működéséből születő jelen-

[1] A konferencia anyaga megjelent a következő kötetben: Marosán et al., 2016.

sége csupán az emberi állapotot jellemezné, érintetlenül hagyva az embernek a természethez fűződő viszonyát? Vajon teljesen normálisnak és hitelesnek kell tekintenünk a tökéletesen instrumentális (pusztán hasznossági szempontokat mérlegelő) emberi viszonyulást a természethez? Olyan kérdések ezek, melyek a marxi életmű egy speciális értelmezési útjára, illetve a marxista tradíció sajátos ágára utalnak: az ökomarxizmusra, illetve az ökoszocialista hagyományra.[2]

Ez a hagyomány a jelenkori ökológiai, környezeti válságot összekapcsolja a kapitalizmussal, szerves összefüggést tételez a kapitalizmus működésének logikája, valamint a korunkban tapasztalható szisztematikus környezetrombolás között. Ennek az értelmezésnek az alapján talán a legfontosabb felvetődő kérdés a következő: *mennyiben (és milyen) támpontokat találhat magában a marxi (és engelsi) hagyatékban a kapitalizmus ökológiai indíttatású kritikája, távolabbról egy szisztematikus ökofilozófia és ökoetika?* Ezt a kérdést annál is kevésbé tekinthetjük triviálisnak, mivel az ökobaloldali, ökoszocialista mozgalmak teoretikusai közül sokan úgy vélték, hogy az ökológiai problémakör, illetve a környezeti etika Marxnál (és Engelsnél) kifejezetten vakfolt volt, és egy újabb, reflektáltabb ökológiai elméletnek, amelyek mindenesetre Marx kapitalizmuskritikájára és humanizmusára kívánnak alapozni, vagy legalábbis abból szeretnének meríteni, *ezen a ponton a marxi elmélet revíziójára vagy kiegészítésére szorulnak.*[3] A kérdés tétje végső soron az, hogy *megfelelő teoretikus bázist nyújt-e számunkra maga a marxi (és engelsi) életmű ahhoz, hogy kidolgozzunk egy, a kor tudományos eredményeivel összhangban lévő, és a kor gyakorlati kihívásaira megfelelő választ adni képes ökológiai és ökoetikai felfogást.* Az alábbi tanulmányban erre a kérdésre igenlő választ fogok adni, és szeretném majd kiemelni Marx és Engels munkásságán belül a pozitív feleletet megerősítő szöveghelyeket, gondolatokat, motívumokat.

Álláspontom szerint Marx és Engels műveiben ténylegesen jelen van egy szisztematikus ökológiai elmélet. E tekintetben mindenekelőtt Paul Burkett és John Bellamy Foster nézeteinek nyomdokain haladok, melyek szerint Marx és Engels elképzeléseit *mindenekelőtt ökológiai elméletként kell értenünk, és ilyenként érthetjük meg helyesen.*[4]

Ennek az ökológiai elméletnek alapvetően három szintjéről kell beszélnünk: egy tisztán leíró szintről, amely ember és természet, illetve emberi társadalom és természet anyagcseréjére *(Stoffwechsel)* vonatkozik; illetve az embert mint a természet részét, mint lényegileg természeti lényt mutatja meg.

[2] Egy olyan hagyományról van szó, amelynek már magyar nyelven is vannak dokumentumai. L. többek között: Foster–Clark, 2010; Koltai, 2010; Antal, 2015a, 2015b; Marosán, 2018.

[3] Erről alább még bővebben lesz szó. L. még: Burkett–Foster, 2016: 1. skk.; Marosán, 2018: 43. skk.

[4] Burkett, 1999; Foster, 2000; Burkett–Foster, 2016.

Ezen a szinten az emberi társadalom a teljes földi ökoszisztéma alárendelt, önállótlan részrendszereként mutatkozik meg. A következő szint a normatív, antropocentrikus megközelítés, amely arra mutat rá, hogy a kapitalista gazdálkodás nyomán lényegi, messzire ható zavarok állnak be ember és természet anyagcseréjében, illetve általános viszonyában, olyan zavarok, amelyek *veszélyeztetik az ember hosszú távú fennmaradását*. Ez a második szint mindenekelőtt a *fenntarthatóság* problémáját jelöli ki, rámutatva arra, hogy az emberiségnek a túléléséért saját érdeke, hogy normalizálja viszonyát a természettel. Végül a harmadik szint *egy normatív ökocentrikus felfogás elemeit vázolja fel*. Erre a megfogalmazásra azért van szükség, mert az valóban nem állítható teljes bizonyossággal, hogy Marxnál és Engelsnél megtalálnánk egy kifejezett, rendszeres ökocentrikus elméletet, ilyenről beszélni, nézetem szerint, túlinterpretáció is lenne, de legalábbis megtalálhatók náluk olyan megfontolások és gondolatmenetek, amelyek kompatibilisek egy ilyen elmélettel, illetve egy ilyen elmélet irányába mutatnak.[5] Ez utóbbit számon kérni rajtuk már csak azért sem lehetne, mivel – mint azt többen joggal megjegyezhetik[6] – Marx (és Engels) számára az elsődleges probléma az emberiség túlnyomó többségének nyomorúságos helyzete volt, és nem az akkor már szintén létező, de még nem a legnagyobb társadalmi kihívást jelentő ökológiai gondok.

Végül némi magyarázatra szorul az, hogy Marxot és Engelst gyakran együtt, illetve néhol egyenrangú felekként említem.[7] Annak ellenére, hogy a két szerző gondolkodásmódja, a munkáikban foglalt tendenciák és motívumok természetesen nem fedik teljesen egymást, és Engels maga is több alkalommal elismerte, hogy kettejük együttműködésében egyértelműen Marx

[5] Burkett és Foster szerint Marx igazából még reflektáltabb álláspontot képviselt, és meghaladta az ökocentrikus versus antropocentrikus szembenállást egy hitelesebb álláspont irányába, amely egyetlen egységben látja embert és természetet, és amelyik nem hamis szembeállításokkal operál. Burkett–Foster, 2016: 88.

[V]éleményem szerint ökocentrikus és antropocentrikus álláspont szembenállásának meghaladása nem megy ennyire „könnyen". Úgy gondolom, hogy van bizonyos létjogosultsága, hogy beszéljünk erről az ellentétről, és úgy vélem, a marxi (és engelsi) elmélet kompatibilissé tehető (illetve bizonyos pontjain ténylegesen meg is felel) egy ökocentrikus látásmóddal. Erről részletesebben: Marosán, 2018.

[6] Erre elsőként édesapám, Marosán György hívta fel a figyelmemet. A 2017. október 18-án, a Politikatörténeti Intézet szervezésében megrendezett „A tőke 150 éve" c. emlékkonferencián tartott előadásom („Mélyökológiai motívumok a kései Marxnál") után az egyik hozzászóló szintén említette ezt a kézenfekvő problémát.

[7] Annál is inkább problematikus ez a pont, mivel tudunk például olyan, ráadásul ökológiai relevanciával, ökológiai iránykultsággal rendelkező szerző Marx-értelmezéséről, amely kifejezetten megpróbálja leválasztani Marxot mint az egyetlen és kizárólagos autentikus forrást, csaknem minden későbbi Marx-interpretációról és marxizmusról – egészen Engelstől kezdődően. Itt mindenekelőtt Michel Henryről van szó: Henry, 2009 (1976). Ehhez még l.: Marosán, 2016a; 2016b.

töltötte be a vezető szerepet,[8] úgy gondolom, hogy Engels saját munkái, illetve Marxszal szerzőtársként írott művei Marx elméletének többé-kevésbé megbízható elméleti kiegészítéseiként, illetve kiterjesztéseként, Marx gondolataival a legtöbb esetben konzisztens koncepciókként, gondolatokként olvashatók.[9]

A fentebb felsorolt témáknak megfelelően a soron következő írást négy nagyobb tematikus egységre bontom:[10] Ember és természet anyagcseréje: deskriptív ökológia Marxnál (és Engelsnél); A fenntarthatóság problémái: antropocentrikus ökológia Marx és Engels munkáiban; Egy ökocentrikus elmélet nyomai a marxi-engelsi gondolatkörben; valamint a levonható tanulságok.

EMBER ÉS TERMÉSZET ANYAGCSERÉJE: DESKRIPTÍV ÖKOLÓGIA MARXNÁL (ÉS ENGELSNÉL)

Amit itt *deskriptív ökológiának* nevezek,[11] az röviden azt a felismerést mondja ki, hogy az ember alapvetően a természet része, természeti lényként kell megértenünk, és az ember *csak* a természet részeként képes az öntudatra és nem természeti, hanem kulturális-szellemi produktumok létrehozására, továbbá hogy az emberi társadalom csupán a teljes földi ökoszisztéma egy önállótlan részrendszerét alkotja, amely csak a többi részrendszerrel, valamint a rendszer egészével való folyamatos kölcsönhatásban, *anyagcserében* képes egyáltalán életben maradni. Ember és természet ontológiai, illetve - a ha-

[8] L. például Engels levele Johann Philipp Beckerhez (1884. október 15.): „A balszerencse inkább az, hogy mióta Marxot elvesztettük, nekem kell őt helyettesítenem. Egész életemben azt tettem, amire születtem, tudniillik másodhegedűs voltam, s úgy hiszem, egész tűrhetően végeztem el a dolgomat. De most hirtelen az elmélet dolgaiban Marx helyébe kell lépnem, és első hegedűt kell játszanom". In: MEM 36.: 219.

[9] E tekintetben is mindenekelőtt Burkett és Foster interpretációját követem. (2016: 10.) „Kétségtelen, hogy kettejük közül Marx volt az erőteljesebb gondolkodó - mint azt maga Engels is készségesen elismerte. De Engelsnek ezzel együtt megvoltak a maga briliáns hozzájárulásai [a marxi elmélethez - *M.B.P.*], még akkor is, ha ezeket [a hozzájárulásokat - *M.B.P.*] Marxéi gyakran túlragyogják". (Engels, 1978).

[10] Az eredeti szövegben hosszabban terveztem írni az ökoszocializmus és ökomarxizmus történetéről is. Erről a jelen kötetben Antal Attila tanulmányában olvasható bővebben.

[11] Felmerülhet, hogy a tisztán deskriptív célzatú tudományos kutatásokat és megállapításokat is átjárják a normatív mozzanatok, illetve előfeltevések. Gondolhatunk például Lévinasra, akinél az etika, mint első filozófia, megelőzi a megismerést, illetőleg az ontológiát. Megengedhetjük, hogy a tudományos kutatást, a teoretikus kérdezést keresztül-kasul átszövik a normatív (etikai) és interszubjektív elemek, de maguk a tudományos kijelentések, az egyes kutatások teoretikus eredményei mégis alapvetően deskriptívek. Ezen a deskriptív, teoretikus kijelentésekből felépülő metafizikára úgy tekintünk, mint az etika, a praxis bázisára.

gyományos, spekulatív metafizika értelmétől megkülönböztetett értelemben vett, tudományos alapokon nyugvó - metafizikai elméletéről van szó.

Marx (és Engels) ökológiai elmélete mindenekelőtt materialista világszemléletük keretei közé illeszkedik. Pontosabban fogalmazva, ez a materialista világszemlélet náluk alapjait tekintve keresztül-kasul ökológiai elmélet. Ennek az elméletnek a gyökerei Marx esetében (is) a legkorábbi kezdetekhez nyúlnak vissza; alapjait, alapvető elemeit megtaláljuk már Epikuroszról írott doktori disszertációjában is.[12] A materialista módszer és szemléletmód, mint lényegét tekintve ökológiai koncepció, végighúzódik a két szerző életművén, egészen a legutolsó munkákig; folytonos fejlődési folyamatot alkotva, amelynek során az elmélet egésze állandóan gazdagodik és egyre árnyaltabbá, letisztultabbá válik, lényegi vonásai azonban változatlanok maradnak. Marx és Engels a korábbi materialista elméletektől saját materializmusukat annak *dinamikus és dialektikus* jellege révén különböztették meg: azáltal tehát, hogy elméletük szerves részévé tették a történelmet és azt a gondolatot, hogy a fejlődés, a természetben éppúgy, mint a társadalomban, antagonisztikus, egymással szembenálló erők és elvek által bontakozik ki. Egy olyan ökológiai modellről van szó, amely az egész valóságot egyetlen szerves, állandó mozgásban és fejlődésben lévő *totalitásként* mutatja be, melynek mozzanatai és elemei szerves egységet alkotnak egymással. Ebben a modellben a természet és a társadalom egyazon fejlődési folyamat előrehaladó szakaszaiként mutatkoznak meg; az utóbbi soha nem szakad el teljesen a természettől, hanem fennmaradásához folyamatos kapcsolatban, kölcsönhatásban kell hogy maradjon vele. Marxnál és Engelsnél ez a szemlélet „a történelem materialista felfogásaként",[13] a társadalom vonatkozásában: „történelmi materializmusként",[14] a valóság egészének vonatkozásában pedig a természet (és a társadalom) „dialektikus materialista" szemléleteként jelenik meg,[15] amelynek meg-

[12] L. mindenekelőtt: Foster, 2000: viii sk.; 1-6.

[13] Például: *A német ideológiá*ban: „Csak egyetlenegy tudományt ismerünk: a történelem tudományát. A történelmet két oldalról lehet szemügyre venni: a természet történetére és az emberek történelmére lehet felosztani. Ámde e két oldalt nem szabad elválasztani: ameddig emberek léteznek, a természet története és az emberek története kölcsönösen feltételezik egymást." (Marx-Engels, 1976: 20). *A politikai gazdaságtan bírálatához/Előszó*: „Életük társadalmi termelésében az emberek meghatározott, szükségszerű, akaratoktól független viszonyokba lépnek, termelési viszonyokba, amelyek anyagi termelőerőik meghatározott fejlődési fokának felelnek meg. E termelési viszonyok összessége alkotja a társadalom gazdasági szerkezetét, azt a reális bázist, amelyen egy jogi és politikai felépítmény emelkedik, és amelynek meghatározott társadalmi tudatformák felelnek meg. Nem az emberek tudata az, amely létüket, hanem megfordítva, társadalmi létük az, amely tudatukat meghatározza" (Marx, 1965: 6).

[14] Engelsnél: *A szocializmus fejlődése az utópiától a tudományig/Bevezetés* (1892). (Engels, 1969: 487.)

[15] Engelsnél mindenekelőtt az *Anti-Dühring*ben és *A természet dialektikájá*ban. Vö. például „Marx és én voltunk jóformán az egyetlenek, akik a német idealista filozófiából a tudatos dialektikát a természet és a történelem materialista felfogásába átmentettük. De a természet

határozó jegye, hogy állandó érintkezésben van a tudományos kutatással, és annak eredményeit folyamatosan felhasználja, a valóságról mint fejlődésben lévő totalitásról adott, egyre pontosabb leírásaiban.

Míg a korábbi német filozófiát döntően az ember és természet közötti távolság hangsúlyozása jellemezte (talán Schelling és Feuerbach sajátos kivételével),[16] Marxnál és Engelsnél ez a kép jellemzően megváltozott, igaz, ambivalens módon. Marxéknál ember és természet viszonya különbség az azonosságban. Egyfelől ott van ember és állat különbsége, az öntudat középponti szerepének hangsúlyozása. Az ember, szemben az állattal, öntudattal rendelkező, kreatív, alkotó, kultúrateremtő lény. Ez a motívum végigvonul Marx teljes életművén, doktori disszertációjától és az 1844-es *Gazdasági-filozófiai kéziratok*tól kezdve egészen *A tőké*ig.[17] Ezen nyugszik az emancipáció teljes marxi programja: az ember nem élhet (egyébiránt történetileg felfogott) lényege szerint, mint spontán, kreatív, teremtő lény; az ember (a társadalom többsége) jó esetben csak állati módon élhet. Ez az állati szintre szorított, elszegényített, elnyomorított létezés Marxnál az elidegenedés egyik értelme.[18] Másfelől ott van annak visszatérő kiemelése, hogy az öntudat jelensége is az ember testi és természeti voltán alapul, nem szakítható el attól, és az öntudatot is mindenestül az ember (szintén történetileg értett) anyagi-természeti beágyazottsága határozza meg.[19] Az ember *differentia specifica*ja, megkülönböz-

---

dialektikus és egyszersmind materialista felfogásához hozzátartozik a matematikában és a természettudományban való jártasság". (Engels, 1974: 10. L. továbbá: uo. 25 skk, 135, 260 skk, 346 sk, 475 skk.)

[16] Schellingnél már jelen van a természet és a szellemi oldalt egyetlen dinamikus történelmi folyamat egészében összekapcsoló gondolat - legkésőbb *A transzcendentális idealizmus rendszere* (1800) c. ifjúkori művétől kezdve. Másfelől ott van az ember anyagi, természeti meghatározottságát hangsúlyozó Feuerbach, akinek materializmusa azonban, Marxék megítélése szerint, még alapvetően passzív, szemlélődő és mechanikus volt. Ehhez: Frank, 1992.

[17] Vö. pl. *Gazdasági-filozófiai kéziratok*: „Az állat csak ama species mértéke és szükséglete szerint alakít, amelyhez tartozik, míg az ember minden species mértéke szerint tud termelni és mindenütt az inherens mértéket tudja a tárgyra alkalmazni; az ember ezért a szépség törvényei szerint is alakít". (Marx, 1970: 50.) - *A tőke* I. „A pók a takácséihoz hasonló műveleteket végez, a méh viaszsejtjeinek felépítésével nem egy emberi építőmestert megszégyenít. De a legrosszabb építőmestert már eleve a legjobb méh fölé helyezi az, hogy a sejtet a fejében már felépítette, mielőtt viaszból megépítené". (Marx, 1967: 168 sk.)

[18] „Az lesz tehát az eredmény, hogy az ember (a munkás) már csak állati funkcióiban - evés, ivás és nemzés, legfeljebb még lakás, ékesség stb. - érzi magát szabadon tevékenynek, emberi funkcióiban pedig már csak állatnak. Az állati lesz az emberivé és az emberi az állativá." (Marx, 1970: 48.)

[19] *A német ideológiá*ban például „Az embereket az állatoktól megkülönböztethetjük a tudattal, a vallással, vagy amivel akarjuk. Ők maguk akkor kezdik magukat az állatoktól megkülönböztetni, amikor termelni kezdik létfenntartási eszközeiket; olyan lépés ez, amelyet testi szervezetük szab meg." (Marx-Engels, 1976: 21.).

"Csak most, miután az eredeti, történelmi viszonyoknak már négy mozzanatát, négy oldalát szemügyre vettük, csak most látjuk, hogy az embernek „tudata" is van." De ez sincs eleve, mint „tiszta" tudat. A „szellemre" eleve ránehezedik az az átok, hogy „meg van terhelve" anyaggal,

tető jellegzetessége is mindenestül természeti voltától függ és azon alapul, és csak a természettel való folyamatos kölcsönhatásában tud megnyilvánulni.

Ezzel kapcsolatban az egyik kulcsfontosságú terminus az anyagcsere, illetve az anyagcsere-forgalom fogalma, amely ember és természet eredeti kapcsolatát hivatott kifejezni. Szintén olyan gondolatról van szó, amely végigvonul Marx (és Engels) munkásságán, amely csupán elmélyül és gazdagodik az évek során, ahogy Marxék egyre több tudományos anyagot és felismerést építenek be elméletükbe.

Ezzel át is térhetünk a normatív mozzanatok tárgyalására - Marxék elképzelése szerint ugyanis a kapitalizmus egyik lényeges fejleménye, hogy *szétszakítja* ember és természet anyagcseréjének eredeti egységét, és *megzavarja* ezt a folyamatot.

A FENNTARTHATÓSÁG PROBLÉMÁI: ANTROPOCENTRIKUS ÖKOLÓGIA MARX ÉS ENGELS MUNKÁIBAN

Egy népszerű előítélet szerint a „kizsákmányolás" kategóriája Marxnál kizárólag ember és ember közti viszonyra korlátozódik.[20] Marxnál a kizsákmányolás, első körben, ténylegesen a következő meghatározást kapta: a meg nem fizetett többletmunka, amit a munkás a tőkés számára végez, de fizetséget nem kap érte.[21] Úgy tűnik, egy olyan tisztán gazdasági fogalomról van szó, amelynek csak a társadalom termelési folyamatának összefüggésében van értelme. De ez csak a felszín. Van a „kizsákmányolásnak" Marxnál egy tágabb értelme is, ami általában a korlátok nélküli dolgoztatásra, igénybevételre, az erőforrásokkal, kapacitásokkal történő irracionális gazdálkodásra vonatkozik, és amelynek sajátos értelme van ember és természet viszonylatában is. Marx ismeri a természet, a föld (illetve talaj) kizsákmányolásának *(Ausbeutung)* fogalmát.

Ezzel az előbb említett előítélettel szorosan összefügg egy másik is, mely szerint Marx, a polgári közgazdaságtan legfontosabb szerzőinek véleményével teljes összhangban, *„ingyenes jószágnak", „ingyenes erőforrások gyűjteményé-*

---

amely itt megmozgatott légrétegek, hangok, egyszóval a nyelv formájában lép fel." (Uo. 33.). Ehhez: Márkus, 1971.

[20] A nem kifejezetten ökológiai jellegű Marx-szakirodalom jelentős részében ezt teljesen nyilvánvalóként kezelik, és én magam számos olyan Marx-konferencián vettem részt, ahol ezt a felfogást a témával foglalkozó előadások jelentős részében szintén magától értetődőnek vették.

[21] *A tőke* I. „A munkafolyamat második időszaka, amelyet a munkás a szükséges munka határain túl robotol le, munkába, munkaerő kifejtésébe kerül ugyan neki, de nem képez az ő számára értéket. Értéktöbbletet képez, amely a semmiből teremtetés minden csáberejével nevet a tőkésre". (Marx, 1967: 203.). „Az értéktöbblet rátája tehát exakt módon kifejezi a munkaerő tőke általi, vagyis a munkás tőkés általi kizsákmányolásának fokát". (I.m. 203).

nek" tekintette a földet és a természetet. Olyan előítélet ez, amely különösen az ökoszocializmus, illetve ökomarxizmus korai korszakának egyes képviselői körében (valamint a marxista hagyományon kívül eső ökológia bizonyos teoretikusai) terjedt el, akik egyfajta „prométheuszi attitűdöt" tulajdonítottak Marxéknak.[22] Ez azonban - amennyire én tudom - *soha nem volt Marx (és Engels) saját véleménye.* Ez egy kapitalista interpretáció, olyan előítélet, amely a klasszikus polgári közgazdaságtanban számított alaptételnek, és amelyet kritikátlanul átvett azután a neoklasszikus közgazdaságtan.[23] Marx azonban kifejezetten bírálta és elutasította ezt a felfogást.[24] Marx és Engels nagyon is tudatában voltak az erőforrások szűkösségének és megújulási képességük korlátainak. A közelebbi vizsgálat azt mutatja, hogy tisztában voltak az ökológiai fenntarthatóság teljesen modern, teljesen a mai értelemben vett fogalmával.

Marx (és Engels) a kapitalista mezőgazdaságot többek között a fenntarthatóság szempontjainak, a föld, a talaj megújulási kapacitásainak figyelmen kívül hagyása miatt bírálják visszatérően. Marx azonban kifejezetten a földnek, a természetnek a kapitalizmus általi szisztematikus kifosztásáról, lerombolásáról beszél.[25] Ebben az összefüggésben megjelenik nála a nemzedékek közötti igazságosság eszméje is, amely szerint felelősen, oly módon kellene gazdálkodnunk az erőforrásokkal, hogy a következő nemzedékeknek is legalább olyan állapotban hagyjuk örökül a Földet, ahogyan azt mi örököltük a korábbi nemzedékektől.[26] Már Marxnál kifejlett formában megtaláljuk azt a gondolatot, hogy a kapitalizmus olyan *zavart* visz ember és természet viszonyába, a köztük zajló anyagcserébe, amely egyfelől módszeres és kiterjedt környezetrombolásban, másfelől - az ember oldaláról tekintve - az embernek a természettől való *elidegenedésében* fejeződik ki.

[22] Ehhez: Burkett-Foster, 2016: 1 skk.

[23] Erről: Foster, 2000: 167.; 2010.

[24] L. például *A politikai gazdaságtan bírálatához.* Marx, 1965: 19 sk.; *A gothai program kritikája.* Marx, 1969: 13 sk.

[25] Vö. például *A tőke* I. „És a tőkés mezőgazdaság minden haladása nemcsak abban a művészetben haladás, hogy a munkást, hanem egyszersmind abban a művészetben is, hogy a talajt megrabolják, minden haladás a talaj termékenységének egy adott időközre való fokozásában, egyszersmind haladás e termékenység tartós forrásainak elpusztításában. Minél inkább indul ki egy ország, mint például az Északamerikai Egyesült Államok, a nagyiparból mint fejlődésének mögöttes alapjából, annál gyorsabb ez a szétrombolási folyamat. A tőkés termelés tehát csak azáltal fejleszti a társadalmi termelési folyamat technikáját és kombinációját, hogy egyúttal aláássa minden gazdagság kútforrásait: a földet és a munkást." (Marx, 1967: 471 sk.).

[26] *A tőke* III. „Egy magasabb gazdasági társadalomalakulat álláspontjáról az, hogy a földgolyó egyes egyének magántulajdonában van, éppoly képtelenségnek fog látszani, mint az, hogy az egyik ember a másik magántulajdonában van. Még egy egész társadalom, egy nemzet, sőt az egyidőben létező összes társadalmak együttvéve sem tulajdonosai a földnek. Csak birtokosai, haszonélvezői annak és mint boni patres familias [jó családapák] kötelesek jobb állapotban hagyni örökül a következő nemzedékeknek.". (Marx, 1968: 731.).

Marxék tehát úgy gondolták, hogy az emberiség teljes anyagi termelése (amelynek a gazdaság csak egy önállótlan szegmense, alszektora) a teljes földi, természeti ökoszisztéma szintén önállótlan része; és az embernek harmonizálnia kellene a viszonyát a rajta kívül eső természeti szektorokkal és rendszerekkel. Ez jelenti a termelés visszafogását és racionalizálását oly módon, hogy az ember termelésével egyfelől ne terhelje túl a természet erőforrásait és kapacitásait, másfelől - az előző ponttal szoros összefüggésben - hogy ne zavarja meg drasztikusan a természetben zajló, az emberrel összefüggő és az embertől független anyagcsere-folyamatokat. Tehát mindenképpen bizonyos önkorlátozásra és ésszerűsítésre van szükség. Ezt követeli egyrészt az ember érdeke, ez az emberiség hosszú távú fennmaradásának záloga. Másrészt azonban nem csak a puszta fizikai túlélésről van szó, hanem arról is, hogy az emancipáció marxi programja nem lehet teljes, ha az nem foglalja magában a természethez fűződő elidegenedett viszony felszámolását és újraértelmezését, ha az ember emancipációja nem kapcsolódik össze a természet emancipációjával.

A kapitalizmus nemcsak az embertől (látszólag) független, úgymond „külső" természetet rombolja le és amortizálja a végsőkig, hanem egyre jobban megterheli az emberi szervezetet is. A kapitalista nagyipari gazdálkodás egészségromboló hatásairól szóló fejtegetések és vizsgálódások szintén végigkísérik Marx és Engels életművét.[27] Ismétlődően írnak arról, hogy a munkások és általában majdnem mindenki a kapitalizmuson belül, menynyire egészségtelen körülmények között kénytelenek leélni életüket. Ebben a vonatkozásban vetődik fel náluk város és falu közötti különbség felszámolásának szükségessége.[28]

Ezek a mozzanatok Marx és Engels gondolkodásának az előterében vannak, de ezeken a helyeken még mindig leginkább az ember, az emberiség saját érdekeiről, hosszú távú túlélésének feltételeiről van szó. Ezekkel a motívumokkal nem léptünk még túl az antropocentrikus paradigmán. *Ember és természet viszonyának elidegenedésében, az ember és természet közötti anyagcsere egységének felbomlásában* azonban már ilyen pontokhoz érkezünk. Ezek és még más megfontolások is Marxnál és Engelsnél lehetőséget adnak arra,

[27] *A tőke* I. „A városi népességnek, amelyet nagy központokban halmoz össze, folyton növekvő túlsúlyával a tőkés termelés egyrészt halmozza a társadalom történelmi mozgatóerejét, másrészt megzavarja az ember és a föld közti anyagcserét, azaz az ember által élelmi és ruházkodási eszközök formájában elhasznált talajalkatrészek visszatérését a talajba, tehát a talaj tartós termékenységének örök természeti feltételét. Ezzel szétrombolja egyúttal a városi munkások fizikai egészségét és a falusi munkások szellemi életét". (Marx, 1967: 470.). Engels *A munkásosztály helyzete Angliában* c. ifjúkori művében visszatérően, hosszan foglalkozik a munkások egészségügyi helyzetével, illetve az ipari kapitalizmus egészségkárosító hatásaival.

[28] Vö. például *A német ideológia*. Marx-Engels, 1976: 53.; *Anti-Dühring*. Engels, 1974: 291.

hogy egy nem antropocentrikus, hanem *par excellence* ökocentrikus, normatív implikációkat is tartalmazó modell felé lépjünk tovább.

EGY ÖKOCENTRIKUS ELMÉLET NYOMAI A MARXI-ENGELSI GONDOLATKÖRBEN

Első pillantásra úgy tűnhet, hogy belemagyarázás, túlinterpretáció lenne Marxéknál a természet belső, embertől független értékéről beszélni. Első megközelítésben az lehet a látszat, hogy Marxnál értékekről mindenekelőtt a gazdaság és az azzal kapcsolatos gyakorlat területén beszélhetünk, elsősorban használati értékről és csereértékről. Ez azonban csak a felszín. A figyelmesebb olvasat azt mutatja, hogy Marxnál és Engelsnél felfedezhetők egy viszonylag részletes és kiterjedt axiológia nyomai: beszélhetünk etikai, esztétikai, „személyes" stb. értékekről is. *Az emancipáció pozitív, normatív program, amely az elidegenedés állapotának meghaladására szólít fel.* Márpedig Marxék azon megfontolásai, melyek szerint az elidegenedés nem csupán az emberi, a gazdasági világban, hanem ember és természet viszonyában is érvényesülő jelenség, illetve kategória, egy normatív ökocentrikus elméletet sejtetnek. Véleményem szerint három fontos területről beszélhetünk, amelyek egy nem antropocentrikus ökológia irányába mutatnak: a természet esztétikai értéke, a természet elidegenült volta a kapitalizmusban és végül ember és állat viszonya, illetve az állatok etikai státusa.

Marxéknál visszatérően esik szó a *természeti szépről*, amely ember és természet közötti harmonikus viszonyra utal, és ennyiben normatív elemeket is tartalmaz.[29] A természeti szépség, a természet esztétikai értékéről szóló beszéd ugyan még nem töri át radikálisan az antropocentrikus paradigma határait, amennyiben végső soron arról van szó, hogy *az ember* gyönyörködik a táj, a természet, egy ökoszisztéma esztétikus voltában. Az esztétikai élvezet fogalma még mindig nyitott az egoisztikus, antropocentrikus interpretációkra – végülis, ha a természet nem nyújtana számunkra esztétikai örömet (bár a tisztán természetiben sok félelmetes és/vagy undorító elemet, fejleményt találhatunk), akkor nem éreznénk magunkat annyira motiválva, hogy megóvjuk a természeti környezetet. Azonban mégis csak olyan jelenségről van szó, amely túlmutat a szűken vett *instrumentális érték* keretein, és ember és természet közötti viszony harmonizálásának irányába mutat.

Ami közelebbről az antropocentrikus világkép határainak lerombolását ígéri, azok egyfelől a természet elidegenedésére és emancipációjára vonat-

[29] Vö. Burkett-Foster, 2016: 42 skk. L. továbbá: Lisfic, 1966.

kozó megjegyzések, másfelől az állatokkal történő etikus bánásmódra utaló kitételek, illetve, ezzel szoros összefüggésben, az ember és állat közötti távolság csökkentése. Ami ebből az elsőt illeti: Marx (és Engels) munkásságának kezdeteitől fogva találunk arra vonatkozó kijelentéseket, hogy a kapitalizmus keltette elidegenedés nem korlátozódik az emberi (és gazdasági) világra, nem pusztán az ember önmagához (saját nembeli lényegéhez), a másik emberhez és munkája termékéhez fűződő viszonyát idegeníti el, hanem *ember és természet kapcsolatát is.*[30] A kapitalista termelés körülményei közepette az ember többé nem a természet önértékét látja, hanem *azt kiaknázható és kiaknázandó erőforrások puszta gyűjteményének tartja.* Ezek a szöveghelyek leginkább a fiatal Marxnál találhatók meg,[31] de olyan motívumokról van szó, amelyek végigkísérik Marx (és Engels) munkásságát (is), amelyek a kezdetektől a végig megtalálhatók nála (náluk).[32] Ezzel függ össze *az az ember és természet közötti anyagcserében támadó zavar, az a metabolikus törés,* amelyről a kései Marx és Engels sűrűn beszéltek, amelynek révén ember és természet eltávolodnak egymástól, és a kapitalista termelési viszonyok közepette a természet *eldologiasodik* az ember számára, és amely *ember és természet közötti organikus és harmonikus viszony helyreállítására, a természet elidegenült voltának meghaladására szólít fel bennünket.*

A „harmonikus viszony" itt mindenekelőtt három dologra vonatkozik. Először is arra, hogy az ember (az emberi társadalom) oly módon rendezze újra viszonyát a természettel, hogy egyfelől ne terhelje meg a szükségesnél jobban annak különböző szektorait és rendszereit (mai nyelven szólva: ökológiai lábnyomát a fenntartható mértékre korlátozza). Másodszor arra, hogy az ember a nem emberi természet autonómiáját, integritását csak oly mértékben korlátozza, amennyire saját anyagi, szellemi-kulturális önfenntartása szükségessé teszi azt. Harmadszor pedig arra, hogy az embernek engednie kellene, hogy a természet (a nem emberi környezet, a nem emberi populációk és egyedek) megmutassa az emberi hasznosság szempontjaitól különböző értékeit és tulajdonságait is, ami itt mindenekelőtt arra vonatkozik, hogy engednünk kell, hogy ez a környezet, a hozzá tartozó populációkkal és egyedekkel (ideértve az ember által lakott környezet természeti, nem emberi részeit és lakóit is) kinyilvánítsák sajátos autonómiaigényüket. Ebből a spontán, sajátos autonómiaigényből fakad az utóbb említettek sajátos önértéke.

[30] *Gazdasági-filozófiai kéziratok.* „Az elidegenült munka az embertől elidegeníti a természetet". Marx, 1970: 49.

[31] L. még például „A zsidókérdéshez". „A természetről a magántulajdon és a pénz uralma alatt szerzett szemlélet a természet valóságos megvetése, gyakorlati lealázása, amely a zsidó vallásban létezik ugyan, de csak a képzeletben létezik. / Ebben az értelemben jelenti ki Thomas Münzer elviselhetetlennek, «hogy minden teremtményt tulajdonná tettek, a víz halait, a levegő madarait, a föld növényeit - a teremtményeknek is szabaddá kell lenniük»". Marx, 1957a: 375.

[32] Így például *A tőké*ben a föld, a természet kirablásáról szóló megnyilatkozások is végső soron ember és természet viszonyának elidegenült voltára utalnak.

Végezetül ember és állat viszonyáról, valamint e viszonyra vonatkozó marxi-engelsi megjegyzések normatív elemeiről, implikációiról kell szólnunk. Ezt a témakört is három további főbb pontra oszthatjuk: ember és állat specifikus különbségére, ember és állat közelségére, végül pedig az ember–állat viszony normatív mozzanataival foglalkozó fejtegetésekre. Ami az első pontot illeti, ha közelebbről megnézzük, hogy mi rejlik Marx látszólagos antropocentrizmusa mögött, azt látjuk, hogy az ember és állat különbségét hangsúlyozó szöveghelyek mögött olyan normatív, axiológiai implikációk is felbukkannak, amelyek az állatokra is pozitív következményekkel vannak. Egyfelől Marx kiemeli *az öntudat* jelentőségét, és ezzel összefüggésben *a tudatos, reflektált alkotás képességét*, mint ami a fő különbséget alkotja ember és állat között. Megint csak olyan mozzanat ez, amely végigkíséri teljes életművét: a doktori disszertációtól és a *Gazdasági-filozófiai kéziratok*tól kezdve egészen *A tőké*ig.[33] Ami értékelméleti szempontból jelentőssé teszi ezeket a szöveghelyeket: pontosan az ember nembeli lényege, az alkotás képessége az, ami *önértékként* jelenik meg, ez a képesség az, ami a kapitalista termelési viszonyok között elidegenedik, és emancipációra szorul. Ezeknek a fejtegetéseknek az alapján a következő kép rajzolódik ki az állatról: az állat egy önfenntartó individuum, aki a termelés egy, a fajtájára jellemző és specifikus alkata által meghatározott módját végzi, aki képes örömre és szenvedésre, aki próbálja elkerülni a szenvedést, *és akinek ezen képességei ránk is bizonyos normatív következményeket hárítanak.*

A második pont: a távolság hangsúlyozása mellett ember és állat egyre közelebb kerülnek egymáshoz Marx (és Engels) életművében. Ennek természettudományos részletei egyre finomodtak, szerzőink egyre nagyobb természettudományos anyagot építettek bele vonatkozó filozófiai reflexióikba. Ennek a folyamatnak egyik, talán legfontosabb állomása, Darwin bőségesen dokumentált recepciója Marxnál.[34] Az állatok érző képessége egyre inkább

[33] Mindenekelőtt a disszertációhoz készült jegyzetekre gondolok. „Ha egy filozófus számára nem a legszégyenletesebb dolog az, hogy az embert állatnak tekintsük, akkor egyáltalán semmit sem értethetünk meg vele". („Hält ein Philosoph es nicht für das Schimpflichste, den Menschen als Thier zu betrachten, so ist ihm überhaupt nichts mehr begreiflich zu machen".) Jegyzet, 1839-ből. MEGA IV/1: 59. (Marx, 1976: 59).

A *Gazdasági-filozófiai kéziratok* és *A tőke* két vonatkozó, jellegzetes szöveghelyét korábban már idéztük. Marx, 1970: 50.; 1967: 168sk.

[34] Vö. például Engels levele Marxhoz, 1859. december 11. vagy 12. „Egyébként Darwin, akit éppen most olvasok, egészen remek. A teleológiát egyik vonatkozásában még nem döntötték meg, ez most megtörtént. Amellett eddig még sohasem tett senki ilyen nagyszabású kísérletet a természetben végbemenő történeti fejlődés kimutatására, még kevésbé ilyen sikeresen. Persze, az otromba angol módszerbe bele kell törődni." (Marx–Engels, 1972: 498.) Marx levele Engelshez, 1860. december 19. „Megpróbáltatásom idején – az utóbbi négy hétben [Marx és felesége betegek voltak – *M.B.P.*]– mindenfélét olvastam. A többi között Darwin könyvét a «Natural selection»-ról. Noha kifejtése angolosan darabos, ez az a könyv, amely magában foglalja a ter-

felértékelődik, és egyre hangsúlyosabbá válik, hogy az öntudat nem emeli ki és állítja szembe radikálisan az embert a természettel, hanem az ember természeti, testi, az anyagi világgal folyamatos anyagcserét folytató lényként képes az öntudatra és az alkotásra (ez korábban is fontos volt), és egyre lényegesebbek lesznek az emberi képességek előformái az állatvilágban. A távolság mellett hangsúlyossá válik a *közelség* is. Ennek részleteit mindenekelőtt Engels dolgozta ki, de mindenképpen fontos motívum mindkét szerzőnél, hogy az embernek, az újabb természettudományos felfedezések tükrében, egyre kevesebb oka van az állatvilágot lenéző hiúságra, az állatok leértékelésére és puszta dolgokként való kezelésére.[35]

Ezzel elérkeztünk a harmadik ponthoz: az állatok morális (jogi) státusának kérdéséhez. Mint korábban, itt is úgy tűnik, hogy Marx és Engels bőségesen szolgáltatnak olyan szöveghelyeket, amelyek az ellenkező olvasatot látszanak megerősíteni: azt a felfogást nevezetesen, hogy magától értetődőnek tekintik, hogy az ember tetszése szerint bánhat az állatokkal, és hogy ember és állat viszonyában nincs helye morális megfontolásoknak. A közelebbi vizsgálat azonban azt mutatja, hogy ez a kép felszínes, és mindenképpen helyesbítésre szorul. Igaz ugyan, hogy például a *Kommunista kiáltvány*ban[36] szerzőink az állatvédő szervezeteket konzervatív burzsoá kezdeményezéseknek tartják; ennek hátterében azonban az a megfontolás áll, hogy úgy gondolták, először magukat az embereket, az alsóbb osztályok széles tömegeit kellene emberszámba venni.[37] Ezek a szöveghelyek nem annyira az állatokkal való etikus bánásmód, a velük kapcsolatos morális megfontolások ellen irányulnak, hanem a fennálló rendszernek az emberek elsöprő többségével szembeni bánásmódja, annak igazságtalansága ellen. Ezekkel az alapvetően rendszerkritikus megfogalmazásokkal párhuzamosan futnak azok a kijelentések,[38] amelyek az

---

mészettörténeti alapzatot nézetünk számára." (Marx–Engels, 1973: 126.) L. még például: Foster, 2000: 167.

[35] Még a Darwinnal való találkozás előtti időből: Engels levele Marxhoz, 1858. július 14. „Annyi bizonyos, hogy az összehasonlító fiziológia alapján csúfosan megvetendőnek tűnik, hogy az embert idealisztikusan fölébe helyezzék a többi állatoknak. Lépten-nyomon belebotlunk a többi emlősökkel való legteljesebb alkati egyezésekbe, alapvonalaiban ez az egyezés minden gerincesnél, sőt - elmosódottabban - a rovaroknál, rákféléknél, galandférgeknél, stb. is végigvonul." (Marx–Engels, 1972: 316.) Még teljesebb kifejtések erre vonatkozólag Engelsnél az *Anti-Dühring*ben és *A természet dialektikája*ban

[36] „Közgazdászok, emberbarátok, jótétlelkek, a dolgozó osztályok helyzetén javítók, jótékonyságszervezők, állatvédők, antialkoholista egyesületek alapítói, zugreformerek tartoznak ide a legtarkább változatosságban. S ezt a burzsoá szocializmust egész rendszerekké is kidolgozták." (Marx–Engels, 1959: 466.)

[37] „A hegeli jogfilozófia kritikájához. Bevezetés". „[F]el kell forgatni mindazokat a viszonyokat, amelyeket legjobban annak a franciának a felkiáltásával jellemezhetünk, aki egy kutyaadó tervbevételekor így szólt: «Szegény kutyák! Úgy akarnak veletek bánni, mint az emberekkel!»." (Marx, 1957b: 385.)

[38] Igazából már „A zsidókérdéshez" c. írás korában idézett szöveghelyétől kezdve.

állatok érzékenységére, a szenvedés és öröm állati képességére, azok speciális igényeire vonatkoznak, és amelyek a két szerzőnél az évek, évtizedek során egyre gyarapodó természettudományos anyaggal egészültek ki.

Amikor Marx és Engels az etikával, a joggal kapcsolatban kritikus, távolságtartó állításokat fogalmaz meg, mint ideológiákról, mint a polgári (illetve, az éppen aktuális korábbi társadalom) uralkodó osztályának önigazolási formáiról, akkor ezeket a kijelentéseket szerzőink rendszerkritikai gondolatkörének összefüggésében kell értelmeznünk. Marx és Engels szerint igenis *van* értelme alapvető erkölcsi normákról és jogokról beszélni, de ezek nem a történelem felett álló, platonikus elvek, hanem mindig valamely történelmi mozgás összefüggéseiben értendők. Ily módon szerintük az emancipált emberi társadalomnak is megvan a maga megfelelő erkölcsi és jogi formája; amely szerintük *valóban egyetemes morál lesz*.[39] Az emancipáció programja nemcsak ember és általában vett természet, de az ember–állat viszonyának emancipációját, humanizálását is magában foglalja; azt nevezetesen, hogy az állatok szenvedőképességére és speciális igényeire az emberi társadalom, az emancipáció állapotában egyre inkább tekintettel lesz.

*

Tanulmányunk célja annak megmutatása volt, hogy Marxnál és Engelsnél megtaláljuk egy kifejlett, normatív implikációkat is tartalmazó ökológiai elmélet körvonalait. Ezzel az írás szervesen illeszkedik az ökoszocializmus (és ökomarxizmus) Paul Burkett és John Bellamy Foster által adott korszakolásának második és harmadik periódusába. Írásunk azonban két fontos ponton is kifejezetten eltér az ökomarxizmus Burkett és Foster által megfogalmazott elméletétől (és több más ökoszocialista, ökomarxista felfogásától). Az egyik ilyen pont, hogy Burkett és Foster szerint Marx és Engels elmélete túllép az ökocentrikus-antropocentrikus, Burkették szerint legalábbis problematikus (de inkább hamis) ellentétén;[40] illetve, ezzel szoros összefüggésben, az „önérték" versus „instrumentális érték" ellentéten.[41] Szerintük ezeknek a fogalmaknak ebben a formában nem lesz értelmük a teljes emancipáció társadalmában. Szerintem viszont megőriznek egy bizonyos nagyon fontos jelentésmagot – és oly módon, hogy a jövő társadalma, a jövő tendenciái egyre inkább egy ökocentrikus társadalom irányába kellenének hogy mutassanak. A második pont, amely egy hosszú távú projekt keretei közé illeszkedik, ezzel az előzővel függ össze. Míg a legtöbb hagyományos ökoszocialista, ökomarxista megközelítés meglehetősen kritikus az Arne Naess nevével fémjelezett

[39] Vö. *Anti-Dühring*. Engels, 1974: 94 sk.
[40] Burkett–Foster, 2016: 45 sk.
[41] Uo.

„mélyökológiai mozgalommal" szemben,[42] többek között annak (szerintem bizonyos fokig vélelmezett) antihumanizmusát és miszticizmusát bírálva, én úgy vélem, termékeny dialógus alakítható ki a marxizmus és a mélyökológia mint egy kifejezetten ökocentrikus elmélet között. Úgy gondolom, a Marxék által kialakított ökológiai koncepció számos ponton egyezik a mélyökológia egyes alapvető elgondolásaival; és Marxék szöveghű, de egyszersmind önállóságra törekvő interpretációja elvezethet bennünket egy marxista megalapozottságú mélyökológiai elmélethez, amely végső soron az egyetemes emancipáció marxi programjának egy sajátos útja kíván lenni.*

IRODALOM

Antal Attila (2015a): *Ökopolitika, ideológia, baloldal.* Budapest. L'Harmattan

Antal Attila (2015b): David Pepper: Ökoszocializmus. In: *Böcskei Balázs–Sebők Miklós* (szerk.): *50 könyv, amit minden baloldalinak ismernie kell.* Budapest. Noran Libro

Antal Attila (2018): „Az antropocén és az ökológiai marxizmus". In *Korunk.* 2018 január. 49–57.

Burkett, Paul (1999): *Marx and Nature. A Red and Green Perspective.* New York: Saint Martin's Press

Burkett, Paul–Foster, John Bellamy (2016): *Marx and the Earth. An Anti-Critique.* Leiden–Boston: Brill

Engels, Friedrich (1957): *A munkásosztály helyzete Angliában. Személyes megfigyelések és hiteles forrásmunkák alapján.* MEM 1. Budapest: Kossuth, 211–473.

Engels, Friedrich (1969): A szocializmus fejlődése az utópiától a tudományig. Bevezetés az 1892-es angol kiadáshoz". MEM 19. Budapest: Kossuth, 480–496.

Engels, Friedrich (1974): *Eugen Dühring úr tudomány-forradalmasítása [Anti-Dühring]. A természet dialektikája.* MEM 20. Budapest: Kossuth

Engels, Friedrich (1978): *Levelek 1883-1887.* MEM 36.

Foster, John Bellamy – Clark, Brett (2010): A gazdagság paradoxonja: kapitalizmus és környezetrombolás. *Eszmélet,* 22. évf. 86. 73–91.

Foster, John Bellamy (2000): *Marx's Ecology. Materialism and Nature.* New York: Monthly Review Press

Frank, Manfred (1992): *Der unendliche Mangel an Sein. Schellings Hegelkritik und die Anfänge der Marxschen Dialektik.* München: Wilhelm Fink

Henry, Michel (2009): *Marx.* Paris: Gallimard

Koltai Mihály Bence (2010): Ökomarxizmusok. *Eszmélet,* 22. 86, 70–72.

Lifsic, Mihail (1966): *Marx és az esztétika.* Budapest: Gondolat

Marosán Bence Péter et al. (szerk.) (2016): *Elidegenedés és emancipáció – Karl Marx és a Gazdasági-filozófiai kéziratok.* Budapest: L'Harmattan

Marosán Bence Péter (2016a): A marxi filozófia mint az immanens élet fenomenológiája. Michel Henry Marx-olvasata. In: Marosán Bence Péter et al. (szerk.) (2016): 318–326

[42] L. például Burkett–Foster, 2016: 47.

* A tanulmány a Bolyai János Kutatási Ösztöndíj támogatásával készült.

Marosán Bence Péter (2016b): Egy katolikus Marx-interpretáció. Megjegyzések Michel Henry politikai filozófiájához. *Pannonhalmi Szemle,* XXVI. 1 62–78.

Marosán Bence Péter (2018): Marxizmus és ökológia. Lehetséges kapcsolódási pontok a marxi elmélet és a mélyökológia között. *Korunk.* 2018 január. 41–48.

Márkus György (1971): *Marxizmus és „antropológia". (Az emberi lényeg fogalma Marx filozófiájában).* Budapest: Akadémiai Kiadó

Marx, Karl (1957a): „A zsidókérdéshez". MEM 1. Budapest: Kossuth, 349–377.

Marx, Karl (1957b): A hegeli jogfilozófia kritikájához. Bevezetés. In MEM 1. Budapest: Kossuth, 378–391.

Marx, Karl (1965): *A politikai gazdaságtan bírálatához.* In MEM 13. Budapest: Kossuth,: 5-176

Marx, Karl (1967): *A tőke,* I. MEM 23. Budapest: Kossuth

Marx, Karl (1968): *A tőke III.* MEM 25. Budapest: Kossuth

Marx, Karl (1969): *A gothai program kritikája.* MEM 19. Budapest: Kossuth, 9–30.

Marx, Karl (1970): *Gazdasági-filozófiai kéziratok.* Budapest: Kossuth

Marx, Karl (1972): *A politikai gazdaságtan bírálatának alapvonalai,* I. MEM 46/I. Budapest: Kossuth

Marx, Karl (1976): Hefte zur epikureischen Philosophie. Heft 1–7 Karl Marx–Friedrich Engels Gesamtausgabe (MEGA). IV/1. *Exzerpte und Notizen bis 1842.* Berlin. Dietz

Marx, Karl–Engels, Friedrich (1959): *A Kommunista Párt kiáltványa.* MEM 4. Budapest: Kossuth, 437–470.

Marx, Karl–Engels, Friedrich (1972): *Levelek 1856–1859.* MEM 29. Budapest: Kossuth

Marx, Karl–Engels, Friedrich (1973): *Levelek 1860–1864.* MEM 30. Budapest: Kossuth

Marx, Karl–Engels, Friedrich (1976): *A német ideológia.* MEM 3. Budapest: Kossuth

BÖCSKEI BALÁZS

A HEGEMÓNIAELMÉLET GRAMSCITÓL A NEOLIBERÁLIS GYAKORLATOKIG

GRAMSCI AKTUALITÁSA I.

Marxista volt-e Gramsci? A kérdés feltevését nem csak azt motiválja, hogy az 1937-ben elhunyt, munkássága jelentős részét börtönben író Antonio Gramsci számos tekintetben kritikusa az őt megelőző marxistáknak, és nem csak a klasszikus, közvetlen Marx utáni marxisták dogmatizmusán kívánt túllépni, továbbá a „korai" marxizmus „redukcionista" jelzőkkel ellátott irányainak kritikusa is volt, beszéljünk akár a determinizmusról vagy az ökonomizmusról. Elégséges lehet-e valakit besorolni a marxisták alá, csak amiatt, hogy osztja a kritikai elmélet olyan alapvetéseit - és ezzel tehát antipozitivista is -, mely szerint objektív, minden létezőtől független valóságról nem beszélhetünk, hogy nem lehetséges úgy vizsgálni valamit, hogy azt lehatároljuk a vizsgáló személyétől és a társadalmi kontextusoktól, és hogy a tudomány esetében sem beszélhetünk értéksemlegességről. Mindezek képviselete önmagában nem tesz valakit marxistává, hiszen a tudás, a kultúra és az információ hatalomtól nem mentes termelésének hangsúlyozása épp annyira jellemző a posztmodern teoretikusokra, mint - ha nem is hangsúlyosan - az ökonomista marxistákra. Akiknek a kiindulópontjával Gramsci is egyet tudott érteni, ugyanakkor bírálta is őket akkor, amikor azok tulajdonképpen metaelméletté merevítették a marxizmust. Mindezt Gramsci akként magyarázza, hogy ami a termelőosztályok számára politika, az az értelmiség számára - beleértve marxistákat is - gyakran „racionalitássá" változik, mely utóbbit aztán azok magasabb rendűnek is tekintenek, mint a politikát. Ebben az esetben éppen abba a csapdába esnek, amelyet át kívántak ugrani akkor, amikor a szubsztantív racionalitás kérdését, ha nem is elsődlegesnek, de fontosnak tekintik a társadalmi változások előidézéséhez, vagy - Lukács alapján - a szubjektum-objektum problematika meghaladására (Lukács, 1971), mint akár a formális racionalitás tárgyalását. Ahogyan arra ugyanis

Immanuel Wallerstein is rávilágított, a formális racionalitás tartalmaz „olyan el nem ismert, de meglehetősen világos elkötelezettségeket bizonyos értékracionális társadalmi cselekvések iránt, olyasfajták iránt, amelyek konfliktusos végeredményekhez vezetnek" (Wallerstein, 1996: 9).

Ezen a ponton visszakanyarodhatunk Gramscihoz, aki nem az alap-felépítmény relevanciáját tagadta, hanem sokkal inkább univerzalitását. A felépítmény komplexitását (Gramsci, 1992; Wainwright, 2010) tekinti elsődlegesnek, azaz nem önmagában a gazdasági helyzet, hanem a felépítmény ideológiája és az általa gerjesztett tudat állja útját a forradalmi cselekvésnek. Például amikor az egyén akaratát is mások akarják, amikor az egyén szükséglete is a mások által szükségesnek tartott. Ennyiben Gramsci nemcsak hogy marxista volt, hanem posztmarxista is, hegemóniakoncepciója igazán egy 21. századi marxista (tehát posztmarxista) teoretikussá avatja őt.

Éppen a felépítmény komplexitásából, azaz a felépítmény felépítményjellegét kitakaró hegemóniából és az aktuális történelmi blokkból következően is releváns az a gondolatfolyam, amelyet Gramsci az *Új fejedelem*ben így indított el:

„Fel kell tenni a kérdést, micsoda maga a tudomány. Vajon a tudomány maga is nem »politikai tevékenység« és politikai gondolkodás-e, hiszen átalakítja az embereket, mássá teszi őket, mint előzőleg voltak? Ha minden »politika«, akkor, hacsak nem akarunk tautologikus és unalmas frázisgyűjteménynél kikötni, új fogalmak segítségével kell megkülönböztetni azt a politikát, amely a hagyományosan »filozófiának« nevezett tudománynak felel meg, attól a politikától, amelyet a szó szoros értelmében vett politikai tudománynak neveznek. Ha a tudomány korábban ismeretlen valóság »felfedezése«, vajon bizonyos értelemben nem transzcendensnek fogjuk-e fel ezt a valóságot? S nem az a feltételezés húzódik-e meg emögött, hogy létezik még valami »ismeretlen«, tehát transzcendens? S a tudománynak „teremtésként" való felfogása nem »politikát« jelent-e végső soron? Minden azon múlik, vajon »önkényes«, vagy ésszerű teremtésről van-e szó, azaz olyanról, amely »hasznos« az emberek számára ahhoz, hogy kitágítsák az életről alkotott fogalmukat, hogy magasabbrendűvé tegyék (fejlesszék) magát az életet." (Gramsci, 2003.)

Mindez egyszerűbben úgy hangozhat, és ami miatt Gramsci kortárs szerzőnek is tekinthető: amikor tudományról, tudományos megismerésről beszélünk, akkor vajon kinek is a szempontrendszereit követjük? Lehet-e egyáltalán a tudományos megismerés minden érdek- és értéknélküli? A tudomány eredményei által megszületett „tények" és „adatok" minek és kiknek a tényei és adatai, mit és kiket szolgálnak? Miről adnak számot a GDP-adatok, hogyan számoljuk a gazdasági növekedést, hogyan válik a politikai tervezés és pártok stratégiájává a gazdasági prosperitás egyetlen jelentésének elsődlegessége, és „közvélekedés" szerint miért csak úgy lehet egy állam jövőorientált, ha piacosít? Kinek a vélekedése egyáltalán ez a közvélekedés, hogyan születnek meg a gazdasági és politikai konszenzusok, mi minősül populizmusnak? Mi mozgatja (valójában) az Európai Uniót, milyen szerepre tettek szert a (neo)-

liberális agytrösztök a kelet-közép-európai rendszerváltások során, hogyan stigmatizálódik kádáristának az a politika, amely különadót szorgalmazna a transznacionális vállalatokra? Hogyan olvassunk és olvashatunk olyan fogalmakat az elvileg leíró jellegű kutatásokban, mint „paternalizmus" és „államfüggő"? Mi minősül álhírnek, lehet a „tények utáni politika" elitstratégiai magyarázat vagy tényleg reális veszély, és egy referencia nélküli világ eljövetelének a jele? A mainstream média függetlensége ideológiai pártatlanságot is jelent, vagy valamilyen posztpolitikai egyetértés övezi az egymással értékvitában álló orgánumokat is? A közösségi média valóban a kommunikatív demokrácia terepe, és ha mégse, miként hozható szóba a Facebook-cenzúrából és adatrablásból építkező turbó-profitorientált Leviathán szerepe? Hogyan integrál a kapitalizmus ellenállás-kultúrákat, és hogyan „üzen" ritmusában, dallamvilágában és szöveghiányos szövegeiben a kortárs popzene a minden világok legjobbikáról? Mindezekre a kérdésekre Gramsci fogalmai alapján kaphatunk választ.

A „Marxista volt-e Gramsci?" kérdésre még egyértelműbben lehet igennel válaszolni, ha csak arra gondolunk, hogy mind esetében, mind Marxnál az ideológia és a tudat kérdése jelentik szerteágazó munkásságuk kiemelkedő pontját. Marx éppúgy beszél az eszmék hatalmáról az ideológia kapcsán, ahogyan máshol mint absztrakcióról, amely akár olyan diskurzus is lehet, amely meghatározza a demokrácia és a társadalom hatalmi erőit – utóbbiak egyébként azt hirdetik, hogy előbbieket képviselik, és hegemóniaelméletével ennek „rejtett" eljárásaira világított rá az olasz gondolkodó. Gramsci ugyanúgy az „uralkodó osztály–uralkodó gondolatok" relációt vizsgálja, mint Marx, de utóbbin túl a gondolatok konstruálásának nyelvi-intézményi-szimbolikus bonyolultságára is rávilágít. Ezzel Gramsci ki is szélesíti a marxista államelméletet, amikor rávilágít a kulturális intézményrendszerek és további erőviszonyok hatalmi konzerváló jellegére.

Jelen tanulmány a fogalommagyarázat során számos fenti kérdést érintve, szemléltető jelleggel mutatja be a hegemónia „működését", majd pedig a *post-truth* jelenség kapcsán külön illusztrálja az elit tény- és jelentésértelmező gyakorlatát. Ezzel célom annak hangsúlyozása is, hogy (szervezeti és intézményi) ellenhegemónia építése nélkül tudománnyá lehet maga a társadalomelmélet is.

GRAMSCI AKTUALITÁSA II.

Marxista volt-e Gramsci? A fentiek után mi indokolhatja azt, hogy ezt a kérdést megismételjük? Mindenekelőtt az a szerző által vallott gondolat, hogy minden társadalomelméleti gondolkodás, irat és tanulmánykötet annyit ér és

úgy szolgál, amennyire annak a gyakorlat felé mutató implikációi vannak. Mint lentebb majd látni fogja az olvasó, Gramsci ideológiakritikai újításainak egyike az volt, hogy nem elégséges a gazdaság területére figyelve változásokat elérni vagy éppenséggel konzerválni a status quót, hanem a kultúra világát is a meggyőzés és manipuláció eszközének kell tekinteni. Tulajdonképpen Gramsci is ugyanabból indul ki, mint tette azt például a freudomarxista Wilhelm Reich, amikor a következőkre keresi a választ: miért nem lázad a proletariátus, ha gazdasági helyzete már teljesen reménytelen, mi tartja vissza a „megindulástól"? Vagy ahogyan Kiss Viktor utal rá a posztmarxizmus és ideológia problematikáját, viszonyát tárgyaló munkájában: Gramsci célja nem egy pozitív paradigma kidolgozása, hanem sokkal inkább „egy negatív értékítélet nélküli ideológiakritika" (Kiss, 2018: 234.). Reich és Kiss mindketten a tudat szintjén keresik a válaszokat, amely válaszkeresés átvisz bennünket az ideológia területére, és ott már a kultúra területén mozgunk, hogy aztán a(z ellen)hegemónia leírása következzék.

A marxista volt-e Gramsci kérdése emlékeztető arra is, hogy mely hagyományt kell védelmeznie egy aktív baloldalnak. A magyar kormányzó jobboldal ugyanis a globális kapitalizmus egydimenziósságán belül egy további rendszert kíván létrehozni. Egyik ideológusa, Békés Márton a *Kommentár* című jobboldali-konzervatív folyóiratban így fogalmaz:

„Míg politikai rendszert csak ideig-óráig lehet működtetni egy neki időbeli keretet adó korszak ellenében, addig a korszak akkor is maradandónak bizonyul, ha egyszer-egyszer olyan rendszernek ad otthont, ami ellentétes kulturális tartalmával. Neki megfelelő kulturális korszakba ágyazni a politikai rendszert, ez nem csak hosszútávú, hanem szép feladat is!" (Békés, 2018a: 49).

Akár egy gramsciánus is írhatta volna azt, hogy „a korszak szélesen értelmezett kultúra", mely nem jelent mást, mint hogy az a kollektív meggyőződések, a társadalmi szokások és a világnézet összessége. Mindez a mai magyar jobboldalon annak teoretikusai részéről az értékkonzervativizmus, a szuverenitás, az antiliberalizmus korszellemvíziójában kulminálódik. Fontos gramsciánus elem a magyar jobboldalon az is, hogy ahhoz, hogy ellenhegemóniát képezzen a mainstreammel szemben, el kell kezdenie beszélni egy ellendiskurzust. Onnantól lehetséges vagy van ellenhegemónia, hogy beszélünk róla. Ez a munkásmozgalom érdekartikulációjának gyakorlatából ismert gramsciánus „aktus" jellemzi ma a tágabb értelemben vett populista, új jobboldalt is, amikor is a liberális demokrácia válságáról beszél. Ugyanerről beszél a populista, új baloldal is – nem Magyarországon, hanem a centrumországokban –, mely a hegemónia részét alkotó és fenntartó nyilvánosságoktól hasonló természetű jelzőket kap: „Európa rombolói", „radikális", „szélsőséges", „fasiszta", „kommunista", „destruktív" stb. Azt is „gramsciánus" alapon látja a magyar

jobboldal (sajnos), hogy a diskurzusokat intézményesíteni kell, online és offline médiumok, fesztiválok, kulturális produktumok, szubkulturális fórumok hálózata nélkül nem lehetséges a kívánt politikai változás elérése.

Az említett történész-politológus egy jobboldali online portálon már ki is adta a jelszót: „Gramsci a miénk - olvassuk, értelmezzük, használjuk!" (Békés, 2018b.) Mondhatnánk, mi sem bizonyítja jobban Gramsci aktualitását, mint e felkiáltás, és a jobboldal korszakváltásra vonatkozó ambíciója, magyarán a liberális hegemónia után egy konzervatív hegemónia fennállásának szándéka. Gramscit olvasni tehát éppen ezért is érdemes, hiszen egy olyan hegemóniaharc zajlik, amelynek egyik felén az említett jobboldal áll - amely nem kíván szakítani a (neoliberális) kapitalizmussal, de a felépítmény kulturális tereivel igen, és újra akarja azokat strukturálni -, a másikon pedig a liberális miliő (megszűnő) folyóirataival, modernizációs narratívájával, médiumszemélyiségeinek fogott pozícióival, a „balliberális" társadalmi realitás nélküli önkép-konzerválásával.

E kötet megszületése, bár az itt következő gondolat ellen szól, de nyolc év után sem - azt megelőzően pedig a koalíciós politikák és a liberális hegemónia totalitása végett különösen nem - került elbeszélésre az a baloldali narratíva, amely nem egyszerűen problémákat mutat fel, hanem az ellenkultúra (ellenhegemónia) jegyében is szerveződne.

A hegemóniaharcba történő baloldali becsatlakozást három tényező nehezíti: átmetszi a liberalizmushoz fűződő viszony - nem a rendszerváltó és a 2010-ig kormányzati szinten is jelen lévő liberalizmushoz -, a nyugati akadémiai-aktivista identitáspolitikai viták importja, illetve azok injekciózása a konzervatív kollektív akarattal szemben szövetségeseket keresni akaró - pontosabban instrumentalizáló - aktivista-liberálisok által, illetve az Orbán-rezsim legyőzésének módja, így az arra vonatkozó szövetségi politika kérdései. Ezen három, a baloldali miliőn belüli diskurzus generálta viták egyelőre lehetetlenné teszik azt, hogy a liberális és konzervatív akaratok közötti hegemóniaküzdelemben a baloldaliak cselekvőként léphessenek fel.

Nem mellékes Gramsci relevanciája felől az sem, hogy a 2010-es évekkel korához nagyon hasonló időszakról beszélhetünk: mint akkor, most is egy gazdasági válság után vagyunk, amikor is a 2008-as ingakilengést követően az visszatért neoliberális pozíciójába. A létező szocializmus bukását követően a szocializmusok egyes nemzetállami felívelése ellenére (lásd a napjainkra a baloldaliak számára egyre nehezebb megítélés alá eső dél-amerikai kísérletek) a forradalmi cselekvés kreatív energiái kimerültek, és akárcsak Gramsci korában, úgy most is a populista - és ma nem fasiszta, de kétségkívül antiliberális, vezérelvű - jobboldal megerősödéséről kell beszélnünk.

Talán a fentiekből is látszik, hogy az alábbi egyike azon elméleti kereteknek, amelynek globális szinten éppúgy, mint magyarországi kontextusban,

egyaránt van relevanciája. Mindez annak ellenére is igaz, hogy az 1965–1987 közötti időszakon túl Gramsci munkáinak az azóta magyar nyelven történő megjelenésének könnyű lenne utánanézni, hiszen az nemhogy szegényes, hanem a nulla felé mutat.

FOGALMAK ÉS HEGEMÓNIAGYAKORLATOK

A következőkben a már utalásszerűen említett fogalmak tisztázásával folytatnánk, számos esetben jelenkori példákkal illusztrálva azokat (az alábbiakban eltekintünk Gramsci [politikai] életútjának ismertetéséről, erről lásd: Pankovits, 2010, a Gramsci-kutatások intézményesüléséről pedig Vacca, 2011).

Amikor a fentiekben hegemóniáról beszéltünk, az Gramscinál nem más, mint egy hatalmi csoport vagy osztály hatalomgyakorlásának azon módja egyének felett, amely nem az erőszak alkalmazásával vagy formájával történik, hanem intellektuális, morális, szakértői, kompetencia vezetés (látszatának) segítségével. Ennek keretében szokásokról, dolgokról – legyenek azok a legszélesebb értelemben a társadalmat érintőek – egy, az uralkodó osztály által előirányzott módon „forognak" a vélemények, narratívák, amelyek aztán befolyásolják az egyének döntéseit, magatartását, magukról és a világról való gondolkodását. Nem egyszerűen a gazdasági lét határozza meg a tudatot, hanem a tudat olyan komplexitásokkal szembesül – kezdve a gazdasági növekedésre vonatkozó „neutrális", a „költségvetési fegyelemnek nincs alternatívája" gondolattól egészen a proletárpop esztétikai kigúnyolásáig (ennek diszkurzív stratégiájáról a Megasztár korábbi évadjai kapcsán lásd: Böcskei-Kiss, 2010), amelyek aztán normává és viszonyítási ponttá válnak számára.

Gramsci államfogalma szerint az államot a politikai és a civil társadalom alkotja, előbbi részei az állam ismert monopóliuma és ahhoz kapcsolódó apparátusok, utóbbihoz pedig azok a terek és intézmények tartoznak, amelyek rögzítik a kultúrán keresztül a konszenzust, „definiálják" a témákat, meghatározzák a gondolkodás kereteit (Gramsci, 1971; Martin, 1997). Ezek aktorai lehetnek akár újságírók, szakértők, elemzők, véleményvezérek, kultúrmenedzsment, kulturális és médiaelit, donorok, alapítványvezetők, kutatóintézetek, civil szervezetek, sajtóorgánumok, közvélemény-kutatók stb., amelyek tehát együttesen vesznek részt az ideológia tervezésében.

Mindebből is látszik, hogy önmagában egy választás megnyerése még nem jelenti a hegemónia megtörését sem. A politikai hatalmat birtoklóknak ugyanis a „polgári/civil társadalomban" is vannak szövetségeseik, nagyon egyszerűen illusztrálva, hiába váltanak le egy neoliberális gazdaságpolitikát folytató kormányt, ha a bevett médiumok és az intellektuális-szakértői világ továbbra is az előbbi gazdaságpolitika alternatívanélkülisége mellett érvel.

Ennek legszemléletesebb példája a görög válság 2015 júliusában, Görögország kapitulációja a Trojka előtt. Hiába került sor a 2015-ös év elején Alexisz Ciprasz vezetésével kormányváltásra, a Sziriza hatalomra kerülésére, a kontinens „mértékadó" nyilvánosságának szakértői folyamatosan a „lusta/populista/felelőtlen görögök" narratívájával élt (Papadimitriou-Pegasiou-Zartaloudis, 2018).

A hegemón gyakorlat a magyarországi viszonyokon is tetten érhető. Egészen első összeomlásszerű vereségéig, 2010-ig a baloldal-liberális blokk - beleértve sajtóját és véleményvezéreit - a „racionalizáció", a „racionális", a „felelősség", a „versenyképesség", a „stabilitás", a „szakértői", a „Nyugat" stb. hívószavakkal indokolta kormányzati politikáját, és amelynek kritikusaira a másik oldalról a „populista", a „kádárista", a „paternalista" és az „irracionális" szavakat használta. Ezek a „leíró" kategóriák a rendszerváltást követően normatív politikai tartalommal töltődtek fel. Többek között ennek eredményeképpen is folyamatosan gyengült a „populista" tömegek érdekérvényesítő képessége, a magyar társadalom elismerési viszonyaiban hátrányt szenvedtek, problématérképük nem nyert legitimitást a baloldali-liberális diszkurzív mezőben és politikai gondolkodásban. Ez a depolitizáló tendencia maga is a hegemónia egyik gyakorlata. Ezzel párhuzamosan a politikai publicisztikának és tágabb értelemben vett közéleti beszédmódnak része volt a magyar társadalomnak olyan „leíró" kifejezéssel történő stigmatizálása, mint az említett paternalizmus, államfüggőség, a verseny elutasítása vagy attól való félelem. Mindezen diszkurzív stratégia az értékkutatások leírásaiban és interpretációiban követhető, a survey-ek liberális beállítottságú elemzői ezeket tendenciózusan negatív keretben értelmezték. Pogátsa Zoltán egy 1996-os Tárki-felmérés kapcsán arra a következtetésre jutott, hogy a magyar társadalom értékrendszere inkább a jóléti kapitalizmushoz áll közelebb, mintsem a versenyközpontú, neoliberális modellhez, kommunitárius értékvilág jellemzi, mégis ezt a tulajdonságát a piacpárti elemzők negatív tulajdonságként interpretálják (Pogátsa, 2016: 84.).

A politikai hatalom birtokosai és szövetségesei együttesen alkotják magát a történelmi blokkot, amely a kulturális hegemónia fenntartásában segédkezik normák, szokások és gondolatai irányok, másképpen intézményi, diszkurzív és materiális rendjének fenntartásával és közvetítésével. Mint arra a neogramsciánusok rávilágítottak, az állam és a civil társadalom hegemóniát eredményező viszonyrendszere (Boothman, 2008) adott világrendbe ágyazódik. Ennek megfelelően a gondolkodás az államról sem elválaszthatatlan a történelmi blokk vizsgálatától, az adott világrend helyzetétől:

„A globális hegemónia összekapcsolhatja a különböző országok azonos érdekű csoportjait, expanzióját nemzetközi intézmények segíthetik. Míg a hegemónia egy ország szintjén a történelmi blokk kialakítását és a társadalmi kohézió megteremtését jelenti, nemzetkö-

zi szinten egy adott termelési, reprodukciós mód elterjesztéséhez kapcsolódik." (Mikecz 2010: 172.)

Ebből a nézőpontból vizsgálva a magyarországi, tágabban a kelet-közép-európai rendszerváltásokat: a történelmi blokk helyzetéből adódóan olyan fogalmak uralták a kelet-európai országok posztkommunista valóságának közbeszédét, mint a „szabadpiac", a „civil", a „reform", a „demokratikus", amelyek importja nem független a liberális agytrösztök és donorok térségbeli befolyásától, amelyek előirányzzatai és szakmai dokumentumaik lényegében az országokra mint laboratóriumként tekintettek a demokrácia és piaci reformok bevezetését illetően. Az agytrösztök policy-előirányzatai - fiatal, középkorú, később (így) szakértői, kormányközeli pozícióba jutott térségbeli kutatókat ösztöndíjakkal és különböző együttműködésekkel bevonva - a kormányzati politikára és a közvélemény „nyelvére" egyaránt jelentős befolyást gyakoroltak (Krastev, 2008).

Ez annak a történelmi blokknak az időszaka volt, amely a II. világháború utáni Pax Americana időszakát váltotta fel, amely kort az ideológiamentesség, a szabadságjogok és a szovjet táborral szembeni önmeghatározás legitimálta, és amelyet:

„USA által dominált és vezetett transznacionális történelmi blokk váltotta fel, amit a szervezett munkaerő marginalizálása, a szociális egyenlőtlenségek növekedése és az intenzív személyi és természeti kizsákmányolás, valamint a társadalmi élet minden szegmensének áruvá tétele jellemez, beleértve a szabadidőt és a politikai és kulturális önkifejezést is. A közös piac kiépítéséről szóló Európai Egységes Okmány, valamint a valutaunióról rendelkező maastrichti szerződés már ehhez a fázishoz tartoznak. Ennek az új hegemóniának a társadalmi támogatottságát a biztos pozícióval rendelkező dolgozók, szakemberek csoportja adja, akik tőketulajdonuk és magánnyugdíj-pénztári tagságuk révén kötődnek a fenti rendszerhez" (Mikecz, 2010: 173).[1]

Gramsci nemcsak afelé mutatja az utat, hogy azt hangsúlyozta, hogy a történetileg kialakult identitások és társadalmi viszonyok szerepét kell vizsgálni, ha az uralkodó osztályt teljességében meg akarjuk érteni, hanem az ideológia problematikát is az élére állította. Mindez napjainkban csak aktuálisabb, amikor a legkülönbözőbb jelzőkkel ellátható kapitalizmus felépítményjellege nemcsak minden ellenállás integrációjára képes, hanem a digitális fordulat után a valós(ág) érzékelése majdhogynem teljességgel privatizálódott. Már valóban nem vehető komolyan az a redukcionista elképzelés, amely kizáró-

[1] Ehelyütt kell megemlíteni: a magyarországi társadalomelméleti gondolkodás a nemzetközi kapcsolatok, illetve a nemzetközi politikai gazdaságtan neogramsciánus elméletének, például Kees van der Pijl lefordításával és interpretálásával tette talán a legtöbbet hozzá a rendszerváltás utáni Gramsci-továbbgondolásokhoz (lásd Kees van der Pijl *Fordulat*ban és *Múltunk*ban megjelent tanulmányai, illetve Pokol, 2005; Sebők 2009).

lag mechanikus gazdasági eredetre vezeti vissza az ideológiát. Ehelyett ma az egyén személyre szabott ideológiákat kap, és a digitális érzékelés és élet kiteljesedése miatt a fő probléma a radikális politikai akarat megszervezését illetően az akaratok osztályon belüli „decentralizációja", a „mindennapi életek", fogyasztási szokások, életstílusok, normák privatizálódása lett. A hegemón ideológia mindezt az egyéniség kiteljesedéseként interpretálja, mintha a platformok és algoritmusok kontrollja és személyre szabása eleve az egyén kezében lenne.

Mindennek előzménye, hogy a 1960-as évek végén az USA-ban a nyugati parti új baloldal kulturális liberalizmusa (hippimozgalom) házasságra lépett az új jobboldal gazdasági liberalizmusával (yuppik) egy univerzálisan hitt technológiai determinizmus jegyében. A történelmi szövetség a hagyományos hierarchikus struktúrák (állam, bürokrácia) lebontását ígérte az egyének új szabadságjogokon alapuló, közvetlen összekapcsolásával a virtuális térben. Az így kialakult digitális olvasztótégely, amelynek szellemisége kaliforniai ideológiaként híresült el, egyszerre tartalmazta az egalitárius szimbolizáció és a piacon keresztül mediatizált szabadverseny lehetőségét. A 20. század nagy projektjét, amelyet a tekintély intézményeinek - szakértőiség, közvetítő autoritások, „nagy narratívák" - lebontása ígéretét követően, a tömegeket a digitális fordulattal egy közös diszkurzív, kommunikációs térbe bekapcsoló hipermédia állapota látszott beteljesíteni. A média, a számítástechnika és a telekommunikáció összeérésének, továbbá privát szektorra történő kiterjesztésének fő platformja az internet lett, amely egy decentralizált, utópisztikus társadalomképet testesített meg. Az internet mint totalizáló erő, állandó retroaktivitással megelőlegezi az egész világra való már eleve adott kiterjedését - mint „a világ" reprezentációja -, annak ellenére, hogy demográfiailag a Föld lakosságának még mindig csak a fele érintett a hálózatok hálózatában.

Az internet 2006 körüli recentralizálása, privatizálása és felosztása a Big Five-nak nevezett mamutvállalatok között - lehetővé tette az internethez kapcsolt eredeti demokratikus követelések kisajátítását immáron olyan - piaci és állami - szereplők kezén, amelyek kizárására az infrastruktúra eredetileg szerveződött. Gramscival élve, a civil társadalom szövetségre lépett a politikai hatalommal a történelmi blokkban. A konnektivitás által megvalósuló társadalmi emancipáció gondolatát felkaroló szervezetek a demokratikus alap kiterjesztésére hivatkozva fedik el a neoliberális gazdaság természetes növekedési igényét, vagy új adatpiacok működtetését.

A neoliberális gazdaság természetes igénye a növekedésre a demokratikus alap folytonos kiterjesztésének követésével válik megkérdőjelezhetetlen erkölcsi követelménnyé. Az új piacok meghódításának igényét, amit jelen esetben a harmadik világ „felzárkóztatása" jelent, a Facebook esetében például

az internet-hozzáférés emberijogiasítása fedi el. Az alapvető demokratikus eszmék, mint az egyenlőség, a hozzáférés, a vélemény és kifejezés szabadsága a média természetiesedésének, környezetté válásának következtében szinte láthatatlan „interface-rezsimeken" keresztül artikulálódik, de a lehetőségeket - azaz hogy mit kezdjünk a valósággal - szabályozzák, korlátozzák vagy előírják. Míg a hegemón diskurzus a normák szintjén a szabad hozzáférést hirdeti, addig jelentős korlátozásokat és véleményhomogenitásokat hoz létre.

A közösségi médiafelület további, automatikusan felkínált beállításai jellemzően a civil aktivizmus témáival kínálnak azonosulást, így a szexuális kisebbségek érdekérvényesítésével (szivárványos *selfie, „pride" like*), áldozatiság/terrorizmus elleni harccal *(je suis)*, a humanitárius katasztrófákkal és az adományozással/jótékonykodással való szimpátia kifejezésével beszélik el a közösségi hálón. Ez mind hozzájárul ahhoz a folyamathoz, amit a politika esztétizálódásának - képekben való megjelenítésének, a látvány előállításában való részvétel felajánlásának - nevezünk. Az online cirkulációra optimalizált képiség már nem feltétlenül az esztétikai, inkább a technológiai képszerűség kategóriáját hozza működésbe, aminek a paraméterei az azonnaliság (élő közvetítés), totális kontextus (360 képek, videók, VR), sebesség (sávszélesség) vagy felbontás. Boris Groys értelmezésében ez a lényeg, a valódi ügyek helyettesítése a látszattal, a felszínes imázsépítéssel. Az ügyek folyton változnak, az imázs megmarad, az elköteleződés az egyes ügyek mellett akutjellegű. Az információs társadalom legfőbb cserealapját, véges/szűkös erőforrását, a figyelmet a vállalatok monopolizálják.[2]

A „TÉNYEKUTÁNISÁG" MINT HEGEMÓN ELITSTRATÉGIA

A továbbiakban egy olyan jelenségre szeretném felhívni a figyelmet, amelyek leginkább a Brexit- és a Trump-jelenségek kapcsán kerültek a társadalomtudomány és a nyilvánosság érdeklődési körébe, és az előbbihez hasonló hegemónia-„csel" van mögötte. A „tények utáni politika" *(post-truth politics)*, mint az előbbiekre vonatkozó magyarázóelv, bevett narratívává vált annak az addigi elit történeteinek vagy jelöltjeinek bukására. Eszerint a választópolgárok, illetve az establishment-kritikus szavazók döntéseik során figyelmen kívül hagynak bizonyos, „magától értetődő" tényeket. Állításom szerint ez a magyarázat nem vesz tudomást arról, hogy a politikai valóságban olyan, mint „a" tények, eleve nem létezik, azaz nincsen más tény, csak amelyek a

[2] A fentiekhez ezúton szeretném megköszönni Német Szilvi észrevételeit és tartalmi kontribúcióját.

(neo)liberális konszenzuson belül léteznek. A pluralizmus feltétele a tények különböző módon történő magyarázata és összerendezése. Hozzá kell tenni, hogy a „tényekutániság" fogalmát nemcsak a választópolgárok döntéseire alkalmazva használja a széles nyilvánosság, hanem médiumokra, a tágabb értelemben vett új kampánytechnikák elemzése során is. A „tényekutániság" problémaköre nem fedi az álhírek *(fake news)* dolgát, mely utóbbi nem azt jelenti, hogy a szavazók figyelmen kívül hagynak bizonyos, ugyanarra a helyzetre vonatkozó más interpretációkat, hanem hogy eleve meghamisított állításokat kapnak.

A Brexittel egy időben született meg tehát a 2016-os év politikai magyarázó kulcsfogalma, a „tények utáni politika", amellyel szemben gramsciánus alapon is elindítható kritikai diskurzus. Ennek alapján a „tényekutániság" a politikát, az értelmezést, a szakértőséget és a politikai tudást kisajátítani és uralni kívánók magyarázata arra, hogy figyelmen kívül hagyják azt, hogy a politika világa nem a tények, a rögzítettségek és állandóságok szférája, hanem „az igazságelőttiség", az igazságkoncepciók ütközésének a terepe.

Véleményem szerint a Brexittel is megtapasztalhattuk a politikának azt az alapvető természetét, hogy nincsen cáfolhatatlanul létező és csak egyféleképpen létező tény. A diszkurzív politikatudomány eleve abból indul ki, hogy a politikai tény „mindig jelentésviszonyok feltárása, a jelentés pedig egy szabályozott, de változó és esetleges létezési és megismerési tény" (Szabó, 2016: 118.). Másképpen fogalmazva: „A tények a használat tényei, a megismerés pedig egyben a tények használata" (uo. 119.). A diszkurzív politikatudomány képviselőinek ezen állítása teheti még egyértelművé: ahhoz, hogy ne beszélhessünk „tényekutániságról" mint a politika normál állapotáról, ahhoz az lenne szükséges, hogy az adott dologra vonatkozó politikai narratívának csak egyetlen módja lehessen, csak egyféleképpen lehessen reprezentálni a valóságot (Waisbord, 2018: 5.). Ugyanakkor a Brexit kapcsán is azt láttuk, hogy míg a bennmaradás mellett érvelő nyilvánosság összerendezte a saját maga tényeit - jellemzően neoliberális gazdasági racionalitás („versenyképességre", „külkereskedelmi mérlegre" hivatkozás) és a szupranacionális együttműködés („jövő útja a nemzetállamok felolvadása, a nemzetek feletti együttműködés) mentén -, a kilépők a szuverenitás, a legitimáció és a felhatalmazás felől támasztották meg gondolkodásukat.

Amikor tehát a nyilvánosságban a kommentátorok a „tényekutániságról" beszélnek annak magyarázatául, hogyan tudtak a tömegek a „belátás" és a racionalitás ellenében Trumpra vagy a Brexitre szavazni, akkor figyelmen kívül hagyják azt, hogy a politika tényei eleve relációban léteznek, konstruált tényekről kell beszélnünk. A polemizáló diskurzusok tehát eleve kétségessé teszik, hogy a „tények" birodalmában bárki képes lenne legitimációja megkérdőjelezése nélkül érvelni referenciális(nak gondolt) megszólalói

vagy társadalmi pozíciója okán. Ez pedig azt jelenti, hogy a „tényekutániság" maga is egy (politikai) mítosz. Helyette azt kell belátnunk, hogy a Brexit- és Trump-féle jelenségek arra világítanak rá, hogy „a" politika birodalma nem az igazság világa, hanem egy igazság előtti tér. Ennek alapján pedig a politika nem dolgok, viszonyok végső lezárása és azok változtathatatlan és változástól örök védettséget élvező intézmények rögzítése, hanem a politika mozgása.

Itt térhetünk vissza közelebbről Gramscira, hogy az őrá alapozott elitkritika arra is rávilágít, hogy a politikát minden szándéka ellenére sem lehet alárendelni egyfajta intézményekben végződő pozitivizmusnak, annak magától értetődésének. A poszt-Brexit és posztpolitika utáni állapot egyik fő (baloldali) feladata lesz, hogy a nyilvánosság és a politika észlelésekor számoljunk a pluralitással, legitimitást tulajdonítsunk a pluralizmust nem figyelmen kívül hagyó, hanem különböző, pluralitást és egyben konfliktust, polémiát konstituáló tényértelmezésnek.

Nem kezelhető ugyanis egységesként valamely politikai közösség politikai tapasztalata, ahogyan nem szabad figyelmen kívül hagyni, hogy a (tudományos) megismerés során a tények csak egy adott, ily módon működtetett modell tényei.

Ezen a ponton vissza is érkeztünk tanulmányunk kezdetére: milyen módon vizsgáljuk tehát tárgyunkat, hogy például mennyiben feltételezzük az intézményelvű és adatközpontú politikatudomány implikációiról, hogy semlegesek, vagy éppen a fentiek alapján a hegemónia egy szférájáról beszélünk-e? Az erre adott válasz eldönti, hogy mekkora lépést is teszünk majd meg a társadalomelmélet irányába.

AHOL HEGEMÓNIA VAN, OTT KONFLIKTUS IS LESZ

Mindezek a felismerések azonban, ha egyéni jellegűek maradnak, csak kevéssé segíthetik elő a hegemonikus osztállyal szembeni érdemi küzdelmet. A magyarországi baloldalnak, amely kevéssé aktora a „területén" zajló hegemóniaharcnak, arra a belátásra kellene jutnia, hogy új tényekre, új normákra és új jelentésekre van szüksége. Ahogyan a posztpolitika-konszenzus is csak a neoliberalizmus „békéje", a „tényekutániság" politikai gondolkodása is az elit maga által kívánatos újratermelésének diskurzusa. Azonosítani kell eme szándék mögött pártokat, társulásokat és elit csoportokat, és egy új viszonyrendszert szükséges hozzájuk kialakítani. Gramsci alapján arra a megállapításra kell jutnunk, hogy a politikai identitások más identitásokkal történő interakcióban és konfliktusokban kaphatnak csak új jelentést.

Az utóbbi években a technokrácia, a „jó kormányzás", a „szakértőiség" jegyében szerveződő politikai tudással immáron a nyugati új bal- és jobboldali populisták által adott új jelentésadás áll szemben. Az új radikálisok a „jobb- és baloldali kategóriák elvesztették érvényességüket" posztpolitikai konszenzusát bontják fel, és olyan kérdéseket akarnak a politikai viták tárgyává tenni, amelyek a neoliberális konszenzussal kikerültek onnan (szuverenitás, nemzetközi szervezetek befolyása, gazdasági függőség, transznacionális vállalatok szerepe, felhatalmazás, állam szerepvállalása).

Ahogyan Kiss Viktor is rámutat, Gramscinál a kollektív akarat politikai artikulációval jön létre, amelynek során „a társadalom sokszínűsége és az akaratok heterogenitása ellenére létrejöhet a politikai akció közös alapja" (Kiss, 2018: 241.). Gramsci hegemóniaelméletét több munkájában is aktualizáló Chantal Mouffe ezen akaratok összerendezésének szükségességéről írt legutóbb megjelent helyzetelemzésében, amikor egy olyan „populista pillanatot" vizionál a globális és európai politikában, amely során egyesíthetők, illetve szükséges lenne egy kollektív akaratban egyesíteni a neoliberális posztpolitika-konszenzussal is szembehelyezkedő, de a radikális/populista jobboldal által támadott társadalmi csoportokat, vagy azokat, amelyek eleve nem tartoznak azoknak a potenciális táborába (Mouffe, 2018). E sorok szerzője egyetért a belga politikai gondolkodóval abban, hogy a radikális/populista jobboldal előretörése ismét csak példa arra, hogy kizárólag erkölcsi regiszterben nem alakítható a politika (lásd „jó" és „rossz" demokraták, „fasiszták" stb.), abban azonban kételkedik, hogy jelen populista pillanatban az identitáspolitikaitól kezdve a maradék fordista struktúrák munkásmozgalmáig ezen potenciális cselekvők összerendezhetők, azaz - Gramsci nyomán - állammá szervezhetők.

Mindebből az sem következik, hogy nincs más alternatíva, mint hogy az elmúlt évtizedek liberális konszenzusát konzervatív korszak váltja majd fel. Ezt a feltételezést éppen az gyengítheti, ami a posztmarxisták legnagyobb kihívása is, úgymint a 21. század kapitalizmusának felépítményi bonyolultsága, a politika és az élet digitalizációjával az ideológia elhatalmasodása és privatizálása, amelyek tehát együttesen útját állhatják a konzervatív korszaknak. Ez utóbbiról a jobboldal úgy beszél, mint a „jelen", a liberális fél mint a „fenyegető jövő". A(z európai) baloldal sem vonhatja ki magát e diskurzus alól, hiszen erre vonatkozóan nincsen még meg sem a magabiztossága, sem a szervezeti készültsége. Az bizonyos, hogy ellenhegemonikus kilátásai a „napokban" dőlnek majd el.

De amíg Gramsci van, addig alternatíva is van. Azt akarni - és nem csak azt hinni - pedig egy új hegemónia megszületésének pillanata. Zárjuk (össze) sorainkat!

IRODALOM

Békés Márton (2018a): Rendszer és korszak. *Kommentár*, 3–4., 49–56.

Békés Márton (2018b): Gramsci jobbról. *Mandiner*, 2018. 07. 31.

Boothman, Derek (2008): The Sources for Gramsci's Concept of Hegemony. *Rethinking Marxism: A Journal of Economics, Culture & Society*, Vol. 20., No. 1. 201–215.

Böcskei Balázs–Kiss Viktor (2010): Amikor az elit vigad. *Kritika*, 39. 7–8., 26–28.

Gramsci, Antonio (1992): *Prison Notebook*. I. New York: Columbia University Press

Gramsci, Antonio (2003) [1977]: *Új fejedelem*. Jegyzetek Machiavellihez. Budapest: Európa

https://www.marxists.org/magyar/archive/gramsci/fejedelem.htm#b17. (2018. augusztus 20.)

Kiss Viktor (2018): *Ideológia, kritika, posztmarxizmus*. Budapest: Napvilág Kiadó

Krastev, Ivan (2008): Think tanks: Making and faking influence. *Southeast European and Black Sea Studies*, 1., No. 2. 17–38.

Lukács György (1971): *Történelem és osztálytudat*. Budapest: Magvető

Martin, James (1997): Hegemony and the crisis of legitimacy in Gramsci. *History of the Human Sciences*, 10., No. 1. 37–56.

Mouffe, Chantal (2018): *For a Left Populism*. London: Verso

Mikecz Dániel (2010): Az európai integráció kritikai elméleti perspektívából. *Fordulat*, új folyam, 3. 8. sz. 162–176.

Pankovits József (2010): *Az olasz baloldal*. Budapest: L'Harmattan – Eszmélet Alapítvány

Papadimitriou, Dimitris–Pegasiou, Adonis–Zartaloudis, Sotirios (2016): *European elites and the narrative of the Greek crisis: A discursive institutionalist analysis*. ECPR, Trento 15-18 June 2016.

Pijl, Kees van der (2007): A transznacionális káderosztály kétarcúsága a neoliberalizmus korában. *Fordulat*, új folyam, 1. 68–86.

Pijl, Kees van der (2009): *A Survey of Global Political Economy*. web textbook. Centre For Global Political Economy –University of Sussex, 232–244.

Pijl, Kees van der (2011): Kelet-Európa alávetett nyugati integrációja – a rendszerváltás osztálypolitikája. *Múltunk*, 1. 46–75.

Pogátsa Zoltán (2016): *Magyarország politikai gazdaságtana. Az északi modell esélyei*. Budapest: Osiris

Pokol Béla (2005): *Globális uralmi rend*, I. Budapest: Kairosz

Sebők Miklós (2009): A „beágyazottság" hiánya mint elméletrekonstrukciós probléma Pokol Béla egy Pijl-cikke tükrében. *Századvég*, 12. 52. sz. 121–142.

Shared is not yet Sharing, Or: What Makes Social Networking Services Public? *International Review of Information Ethics*, Vol. 15. 9, 17–23.

Szabó Márton (2016): *Diszkurzív politikatudomány. Bevezetés a politika interpretatív szemléletébe és kutatásába*. Budapest: Osiris

Vacca, Giuseppe (2011): Gramsci studies since 1989. *Journal of Modern Italian Studies*, 16, No. 2. 179–194.

Wainwright, Joel (2010): Was Gramsci a Marxist? *Rethinking Marxism: A Journal of Economics, Culture & Society*, 22. No. 4. 617–626.

Waisbord, Silvio (2018): The elective affinity between post-truth communication and populist politics. *Communication Research and Practice*, 4. No. 1. 17–34.

Wallerstein, Immanuel (1996): A társadalomtudomány és a mai társadalom – a racionalitás eltűnő garanciái. *Esély*, 6. 3–19.

SZIGETI ATTILA

ÉRTÉKKRITIKA

A *Wertkritik* [értékkritika] néven ismert német irányzat egy, az 1980-as évek második felétől aktiváló, a *Krisis* és az *Exit!* folyóiratok, illetve elsősorban Robert Kurz (1943–2012) munkássága köré szerveződő teoretikus *mozgalom*,[1] amely a politikai gazdaságtan marxi kritikájának egy radikálisan heterodox értelmezését dolgozta ki. Az általánosan értett értékkritikai irányzat másik meghatározó szerzőjének Moishe Postone (1942–2018), a Chicagói Egyetem volt professzora tekinthető, aki 1993-as nagyszabású fő művében, az *Idő, munka és társadalmi uralom*ban (Postone, 1993) publikálta a marxi kritikai elmélet saját, a *Wertkritik*től függetlenül kidolgozott, de azzal sok vonatkozásban meglepően egybehangzó újraértelmezését. Postone és a *Wertkritik* a marxi elmélet paradigmatikusan egységes értékkritikai újraalapozását dolgozták ki – az irányzat itt következő bemutatásában ezért az értékkritika címszó alatt nemcsak a *Wertkritik*-mozgalmat, hanem az értékkritika mindkét variánsát tárgyalom (sőt Postone kritikai elméletének az ismertetésére nagyobb hangsúlyt fektetek).

Célszerű az értékkritika bemutatását az „exoterikus" Marx (az ortodox, hagyományos marxizmus) és a *Wertkritik* által vele szembehelyezett „ezoterikus" Marx (az érték és az árufetisizmus kritikusa) teoretikus portrévázlataival indítani. Itt nem a hagyományos olvasat által félreértelmezett, „valódi" Marx feltárása az elméleti tét – az „ezoterikus" és az „exoterikus" a marxi életmű két, az ellentmondó érvrendszerek ellenére mindvégig egymásba

[1] Kurz, akárcsak a *Wertkritik* többi tagja – a legismertebbek: Norbert Trenkle, Ernst Lohoff, Roswitha Scholz, Anselm Jappe – többnyire akadémiai vagy egyéb intézményeken, diskurzusokon kívüli szerző. A *Wertkritik* rövid történeti vázlatához lásd Jappe, 2014. Az általánosan értett értékkritikai irányzat kiváló, szintetikus bemutatását lásd Jappe, 2003. A *Wertkritik* munkásságából a *Krisis*, illetve az *Exit!* folyóiratok internetes oldalain számtalan reprezentatív szöveg elérhető, nemcsak német, hanem más világnyelveken is. http://www.krisis.org/; http://www.exit-online.org/indexalt.php. Az általánosan értett értékkritikai irányzat elsődleges és másodlagos szövegeinek francia nyelvű tárhelye: http://www.palim-psao.fr/.

szövődő dimenziójának, Kurz metaforájával élve: „Marx két arcának" feleltethető meg (Kurz, 1998).

Az „ezoterikus" Marx annak érett kori munkásságából rekonstruálható - Postone ezért Marx érett kritikai elméleteként hivatkozik rá -, azon belül is elsősorban *A tőke* I. könyvének első fejezeteiből, amelyekben Marx a kapitalista árutársadalom „elemi formáit": az *áru*, az *érték*, a *pénz* és az *absztrakt munka* társadalmi formáinak a logikai genezisét elemzi. Marx ezeket a formákat először is - a hagyományos politikai gazdaságtantól, de az utólagos domináns marxista értelmezéstől is eltérő módon - nem természet adta, történelemfeletti adottságokként, hanem történeti, *kizárólag* a kapitalista árutársadalmat átható formákként elemezte; másodszor, az *árufetisizmus* diagnózisában negatív, kritikai töltetű kategóriákként használta: a kapitalizmusban a társadalmi viszonyok elidegenedett, absztrakt fétisei, az érték, a pénz és a tőke öntudatlan, automatikus - és önfelszámoló - dinamikája uralkodik. Az irányzat másik meghatározó inspirációforrása a *Grundrisse* (A politikai gazdaságtan bírálatának alapvonalai) hírhedt „Gépekről szóló töredék"-e, amelyből az értékre és a munkára épülő - ám azokat egyben szükségszerűen felszámoló - kapitalista termelés alapvető ellentmondásának a motívumát aktualizálják (olvasatuk tehát nem a *poszt-operaismo*[2] ugyaninnen inspirálódó, az „általános intellektus" „immateriális munka" témájához kapcsolódik - az absztrakt munka *nem azonos* az immateriális munkával).

Az „exoterikus" Marx-címke a „hagyományos" (Postone), illetve a „munkásmozgalmi" (Kurz) marxizmust jelöli (*grosso modo:* - egypár jelentős teoretikus előd kivételével[3] - szinte a teljes eddigi marxista elméletet és gyakorla-

[2] Az *operaismo* (az *operaio*, „munkás" szóból képzett kifejezés) az 1960-70-es évek meghatározó olasz marxista elméleti-politikai mozgalma (főbb elméleti képviselői: Enzo Panzieri, Mario Tronti, Romano Alquati, a korai Antonio Negri és mások), amelynek fő célja a munkásosztályhoz való ideológiai-politikai visszatérés, központi alakja pedig a futószalagos fordista-taylorista gyárban dolgozó szakképzelen tömegmunkás volt: mivel nem a tőke alakítja a munkásosztályt, hanem fordítva, az osztályharc a kapitalizmust, ezért a tömegmunkás nemcsak a kapitalista fejlődés motorja, hanem, a bérmunkát visszautasítva, annak fölszámolója is lehet. A már a 70-es évektől kibontakozó, de nemzetközileg elsősorban a Negri-Hardt szerzőpáros 2000-es évekbeli munkásságából ismert poszt-operaismo (főbb képviselői, rajtuk kívül: Paolo Virno, Maurizio Lazzarato és mások) tézise szerint a posztfordista, „kognitív" kapitalizmusban immár nem a gyári munkás materiális munkája, hanem a „Gépekről szóló töredék"-ben szereplő „általános intellektus" „általános társadalmi tudása"-a (a technológiai-tudományos tudás), aktualizálva: a szolgáltatói és informatikai szektor „immateriális" (Lazzarato), a tőke hatalmával szemben autonómmá vált munkája, a „nyelvi, kommunikációs és affektív hálózatok kooperatív interakciója" (Negri és Hardt) válik a fő termelőerővé. A konkrét-absztrakt munka értékkritikai distinkciójának semmi köze a materiális-immateriális munka distinkciójához: amint az első alfejezetből is kiderül, a kapitalizmusban minden árutermelő munka - a gyári munkás és az informatikus munkája is - egy időben konkrét (anyagi gazdagságot termelő) és absztrakt (értéktermelő) munka.

[3] Elsősorban a következők: Lukács György, Theodor W. Adorno, illetve Alfred Sohn-Rethel. Isaak Rubin Marx értékelméletéről az 1920-as években írt, de a nemzetközi közönség számára

tot, ideértve a kelet-európai államszocializmusokat). Az „exoterikus" Marx különféle változatai az értékkritika eltökélt - a *Wertkritik* esetében olykor egyenesen virulens - bírálatában az árutársadalom marxi kritikájának historizáló szándékát vagy félreértették, vagy ignorálták, mindenesetre: kritikátlanul elfogadták *a munka és az érték történelemfeletti, örök létét*. Alapaxiómájuk a munka transzhistorikus felfogása: a munka az ember és a természet közötti örök interakció, antropológiai állandó. A munka által termelt gazdagságot, a szintén transzhistorikusnak tételezett értéket a kapitalista tulajdonviszonyok (a termelőeszközök magántulajdona) és az egyenlőtlen piaci elosztás összefüggésben a tőkés osztály sajátítja ki - a kapitalizmust meghatározó uralmi forma az osztályelnyomás és az értéktöbblet kizsákmányolása. *A kapitalizmus alapvető ellentmondása tehát a termelés és az elosztás szférái, a munka és a tőke között feszül;* a lényegileg, ontológiai természete szerint *nem kapitalista* - potenciálisan szocialista - *munkát* (a kapitalizmussemleges nagyipari termelést és technológiát) a történetileg kontingens, külsődleges (tehát fölszámolható) *tőke*, egy igazságtalan elosztási és elnyomási rendszer uralja. E rendszer fölszámolása, a kapitalizmusból a szocializmusba való átmenet normatíve pusztán *ugyanannak* a termelési módnak egy új politikai-gazdasági szabályozását követeli meg: a munka által termelt értéktöbblet visszaszerzését (a munkásnak járó teljes munkabér kivívását) és igazságosabb elosztását (a termelőeszközök magántulajdonának a fölszámolását, központi tervezést). Vagyis: *a munka fölszabadulását külsődleges ellentéte, a tőke uralma alól*. Ami egyben a kapitalista társadalmi viszonyok alól felszabadult munka ontológiai beteljesülését, és történelmi szubjektumának, a proletariátusnak a történeti önmegvalósítását is jelenti. (vö. Postone, 1993: 7-10.).

A hagyományos marxizmus - Postone visszatérő fordulatával élve: „a munka szempontjá*ból*" kifejtett - kapitalizmuskritikája tehát mindig termelés és elosztás ellentétéből, a proletármunka által termelt érték igazságtalan elosztásából (moralizálóbb hangnemben: az „élősködő" tőkésosztály általi „elrablásából") indul ki, ám ezzel máris eleve adottnak tételezi mind az érték (mint a társadalmi gazdagság természetes formája), mind az értékteremtő munka transzhistorikus létét. Ezzel szemben az értékkritika magának az értéknek a létét és a munka értékteremtő jellegét - Postone: „a munká*t* a kapitalizmusban" - kérdőjelezi meg. Nem az értékelosztás igazságtalan voltára, hanem egy alapvetőbb, mélyebb anomáliára kérdez rá: *miért az absztrakt munka által termelt érték a kapitalista társadalmi élet totális formája*? Az értékkritikai kapitalizmuskritika tehát nem termelés és elosztás, munka és tőke ellentétére, hanem magának a kapitalista (érték)termelésnek a belső ellentmondásaira (konkrét

csak az 1970-es években felfedezett könyve az értékkritikai Marx-értelmezés számos alapgondolatát megelőlegezte (Rubin, 1924/1928).

és absztrakt munka, anyagi gazdagság és érték ellentmondásos viszonyára), illetve az absztrakt munka létrehozta személytelen (osztályviszonyokra nem leképezhető), elidegenedett uralom kritikájára összpontosít. Innen a normatív végkövetkeztetés radikalitása is: bármiféle posztkapitalista társadalom *csakis az absztrakt munka és az érték fölszámolásával teremthető meg*. Nem a munkának a tőke alól való fölszabadítása a cél tehát, hanem *az absztrakt munka alóli fölszabadulás – megszabadulás magától a munkától.*

Túl a Marx-exegetikai kérdéseken, az értékkritika számára az „ezoterikus" Marx jelentősége abban rejlik, hogy a kapitalizmus működésének a lényegi, absztrakt – ma is érvényesülő – logikáját ragadta meg, míg az „exoterikus" pusztán ennek az immanens logikának a 19. századi kapitalizmusban történetileg megnyilvánuló, premodern formáit. (Az utóbbira épülő hagyományos marxista elmélet és gyakorlat tagadhatatlan történelmi eredménye a kapitalizmus modernizációja, a munkásosztálynak a kapitalizmusba való „emancipatorikus" integrációja. Ez a kelet-európai „létezett szocializmusokra" is érvényes, ezek ugyanis a magántulajdon és a piaci közvetítés fölszámolása ellenére ugyanolyan, az absztrakt munkára és értéktermelésre épülő államkapitalista népjóléti rendszerek voltak, mint a nyugat-európaiak.) A kapitalizmus kortárs jelenségeinek, így például a pénzügyi kapitalizmus válságának, a munka fragmentációjának, fokozatos megszűnésének a megértésében, illetve kritikájában azonban ma már mindenekelőtt az „ezoterikus", az érték és a tőke absztrakt logikáját föltáró Marx lehet a segítségünkre.

A következőkben először is az értékkritika által reinterpretált „ezoterikus" Marxot, az absztrakt munka és az érték történeti-társadalmi kategóriáinak a kritikáját mutatom be, ezt követően térek rá a társadalom fetisizálódása, az érték idői elidegenedése, a kapitalizmus önfelszámoló alapellentmondása jellegzetesen értékkritikai témáinak az értelmezésére.

AZ ABSZTRAKT MUNKA ÉS AZ ÉRTÉK „AUTOMATA SZUBJEKTUMA"

A tőke I. könyvének első fejezete a kapitalista árutársadalom „elemi formájának", az árunak egyfajta értékelméletét bontja ki. A kapitalista árucsere – egymástól elkülönült magántermelők munkatermékeinek személytelen piaci közvetítése – a különféle áruk közötti csereviszonyok, illetve *csereértékek* egy minden áruban közös, összemérhetőségüket lehetővé tevő szubsztanciát előfeltételez. Minden áru munkatermék, de nem akármilyen, hanem – amennyiben a különféle, ezért összemérhetetlen *konkrét használati értékek*től és az árutermelő *konkrét munkák*tól elvonatkoztatunk, absztrahálunk – egy bármiféle konkrét tartalmától és vonatkozásától megfosztott emberi munkaerő, *absztrakt munka* kifejtésének a terméke; ez az absztrakt munka a keresett, minden

áruban közös szubsztancia. Az áru *értéke* tehát (amelynek a csereérték csupán kifejeződési formája) az absztrakt munka tárgyiasulása: adott áru értéknagysága a benne foglalt absztrakt munka *mennyiségével*, az áru előállításához *társadalmilag szükséges munkaidő* mennyiségével (a technológia társadalmi fejlettségének adott fokán átlagosan szükséges időmennyiséggel) mérhető, és a neki megfelelő *pénz*mennyiségben fejeződik ki.[4] Az árunak ez az értékelméleti definíciója nem sokban különbözik a Marx-hivatkozta klasszikus politikai gazdaságtan, például Ricardo értékelméletétől. Marx kritikája azonban - amely nem egy *kritikai* politikai gazdaságtan, hanem a fetisisztikus politikai gazdaságtan *kritikája* - radikálisabb kérdést vet föl: „miért ölti ez a tartalom azt a formát, tehát miért jelenik meg a munka a munkatermék *értékében* és a munka időtartama - mint annak mértéke - a munkatermék *értéknagyságában* ?" (Marx, 1967: 82.) Miért van az, hogy a konkrét munkatevékenységek a kapitalista árutársadalomban az absztrakt munka formáját öltik magukra, pontosabban: miért válik minden munka *egy időben* konkréttá és absztrakttá, mivel magyarázható a munkának ez a kapitalista társadalmat - és csak azt! - átható, *kettős természete*? Továbbá: miért tulajdonítjuk az absztrakt munkának azt a képességet, hogy értéket „hoz létre"?

Az, hogy az absztrakt munka, illetve a társadalmilag szükséges időmennyiség az áruk értékében tárgyiasul, *nem valamilyen transzhistorikus, ontológiai tény*, hanem egy *történeti, sajátosan kapitalista szocializációs forma* tárgyiasulása: olyan, egymástól függetlenül űzött magánmunkáké, amelyeket csak a személytelen piaci csere szférája lát el utólagosan társadalmi jelleggel. Vagyis itt egy ellentmondásos *aszociális szocializációs formával* van dolgunk: egy minden konkrét, inherens társadalmi jellegétől megfosztott - attól elvonatkoztatott - absztrakt társadalmi formával. Az *árufetisizmus* társas gyakorlata e sajátosan kapitalista társadalmi forma tárgyiasulásának a kollektív elfelejtése, fetisizálása, aminek következtében a jól ismert formula szerint, „az áruforma az emberek számára saját munkájuk társadalmi jellegét úgy tükrözi vissza, mint maguknak a munkatermékeknek tárgyi jellegét, mint ezeknek a dolgoknak társadalmi természeti tulajdonságait"; a fetisiszta megfordítás eredményeként „a munkatermékek árukká, érzékileg érzékfölötti, vagyis társadalmi dolgokká válnak" (Marx, 1976: 75.). Az árucsere társas gyakorlatában tehát a konkrét, érzékelhető tárgyat (az áru használati értékét) a társadalmilag konstituált absztrakt, érzékfeletti érték (az áru előállításához szükséges absztrakt munka, azaz társadalmi munkaidő, azaz, végső elemzésben, az ennek megfelelő pénzmennyiség) megtestesüléseként érzékeljük (anélkül, hogy ezt tudatosítanánk,

[4] Különféle áruk akkor rendelkeznek ugyanazzal az értékkel, ha ugyanannyi absztrakt munkamennyiséget, vagyis időmennyiséget, ugyanannyi társadalmilag szükséges „megalvadt munkaidőt" (Marx, 1967: 45.) tartalmaznak. (Például: 3 liter pezsgő = ½ kiló kaviár = 10 kg csokoládé = 1 társadalmilag szükséges munkaóra, illetve, végeredményben = 10 euró.)

mintegy a társadalmi tudat háta mögött, Marxot parafrazálva: „nem tudjuk, de tesszük"). Konkrét és absztrakt bevett viszonyának ez a megfordítása, *dialektikus feszültsége* a kapitalizmus lényegi, alapvető ellentmondása: a konkrét áru érzékelhető teste egy érzékfeletti, társadalmi absztrakció, az érték megjelenési formájává válik. Sőt: az áru konkrét használati értékének csak annyiban van társadalmi létezése, amennyiben *alárendelődik* az absztrakt értéknek – immár csak az érték megjelenésének az instanciája. (Vö. Jappe, 2003: 42.) De nem is pusztán csak a konkrét és az absztrakt létezés közötti alárendelődési vagy ellentmondásos viszonyról, hanem egy sajátos duális ontológiáról van itt szó: a kapitalista, lényegileg aszociális társadalmi absztrakció valós létezését pontosan a konkrét meghatározottságok *hiánya* konstituálja, és ez az aszociális absztrakció uralja, végeredményben üríti ki a konkrét társadalmi létezőket (a konkrét munkát, gazdagságot, időt, társas viszonyokat stb.).

A munka kettős (konkrét és absztrakt) természetével összefüggő módon a kapitalizmusban a gazdagságnak is két formája létezik: a minden történeti társadalomban létező konkrét, *anyagi gazdagság*on túl a kapitalizmus az *érték absztrakt társadalmi gazdagság*át is létrehozta. Az érték tehát a társadalmi gazdagság történeti, kapitalista formája, mértéke nem a megtermelt konkrét anyagi javak, használati értékek mennyisége, hanem az absztrakt, minőségtől mentes időmennyiség. Egy üres, bármiféle konkrét tartalomtól mentes forma, amely nincs tekintettel az áruk konkrét használati értékére, hanem csak a bennük „foglalt" absztrakt munka, illetve idő, végeredményben: a pénz, pontosabban a még több pénz mennyiségére (a tőke általános formulájának, a *P–Á–P'*, a pénz–áru–több pénz végtelen körforgásának megfelelően). Az árufetisiszta inverzió következtében a konkrét gazdagság alárendelődik az absztrakt értéknek: *a kapitalista termelés célja nem az anyagi gazdagság, hanem az érték termelése* (az anyagi gazdagság csak ez utóbbi járulékos terméke). A kapitalista termelés ezért lényegileg *tautologikus*: a termelés nem valamely tartalmi célra (társadalmi szükségletek kielégítésére) irányul, hanem termelés a termelés érdekében, az értéktöbblet, a pénz végtelen felhalmozása érdekében. Az áruk használati értéke, egyéni vagy kollektív hasznosságuk (termelésük társadalmi, környezeti kihatásai) az érték, a pénz végtelen mennyiségnövelésének rendelődnek alá.[5]

[5] Ezen a ponton meg kell említeni, hogy létezik a marxi értékkritikának egy, a *Wertkritik*ével rivális (bár közös elődök, például Adorno hatására visszavezethető, és valójában korábbi, már az 1960-as évek végétől kibontakozó) olvasata is: a *Neue Marx-Lektüre* (Alfred Schmidt, Hans-Georg Backhaus, Helmut Reichelt és mások által képviselt) ún. *értékforma-kritikája*. Ez az olvasat az érték premonetáris – az értéket a munkából vagy a cseréből levezető – elméleteit bírálja, és ezekkel szemben az érték monetáris, az érték és a pénz inherens kapcsolatára épülő felfogását dolgozza ki. A *Wertkritik*ben az érték az eleven munka kronológiai-lineáris megvalósulása: az absztrakt munka-, illetve időmennyiség először az áru értékében (értéknagyságában), majd csak ezt követően fejeződik ki a neki megfelelő pénz(mennyiség)ben, vagyis a pénz csak egy *a*

Postone kapitalizmuselemzése elsősorban az absztrakt munka sajátos társadalomkonstituáló oldalát emeli ki: az absztrakt munka egy történetileg új, absztrakt és személytelen társadalmi és uralmi struktúrát hoz létre; először is egy új típusú *társadalmi interdependenciát*, kölcsönös függésrendszert: a kapitalista árutársadalomban mindenki saját munkája, illetve munkaterméke a mások által termelt árukhoz való hozzáférés kvázi objektív eszköze. Míg a prekapitalista társadalmakban a munka nyílt, közvetlen - konkrét - viszonyrendszerek (közvetlen hatalmi, például feudális uralmi viszonyok, vagy különféle hagyományos szokás- és viszonyrendszerek) közvetítésével nyerte el társadalmi jellegét, itt maga az absztrakt munka (illetve objektivációi: az áru, a tőke, az érték) hoznak létre egy új típusú társadalmi közvetítést. A munka immár nem társadalmilag közvetített, hanem *önreflexív* módon *„önközvetítő"*: saját maga hozza létre a kapitalista társadalom új típusú, *anonim, nem társadalminak tűnő, kvázi objektív* viszonyrendszerét, és egyben *önmaga* társadalmi jellegét is (társadalmilag önmegalapozó). (Vö. Postone, 1993: 123–127., 144–157., különösen 148. skk.).

Paradox módon az értéktermelő absztrakt munkának ez a lényegileg *nem társadalmi formája* (absztrakt időmennyiség) válik *a* kapitalista társadalmi formává, a *társadalmi szintézis* (Sohn-Rethel, 1978) egyetemes, totális formájává. (Eltérően a korábbi társadalmaktól, ahol más, illetve egy időben több eltérő társadalmi szintéziselv érvényesült, a gazdasági mellett a politikai, a vallási stb.) Az árutársadalom tagjai csak azáltal lépnek viszonyba egymással, hogy tevékenységeik egy adott pénzmennyiségben megtestesülő absztrakt munkamennyiség (időmennyiség) közös formáját veszik fel. A pénzben kifejeződő érték válik az egyetlen társadalmi kötelékké, vagyis az érték nemcsak a gazdaságot, hanem a társadalmi élet teljességét, a társadalmi életvilág minden szféráját áthatja és szervezi. Ez a társadalmi szintézis *elidegenedik* az őt létrehozó társadalomtól, önmagától: a kapitalista társadalom tagjai között közvetítő absztrakt formák, az absztrakt munka, az áru és az érték objektivációi önálló életre tesznek szert az őket létrehozó egyedekkel szemben. Egy személytelen kényszert érvényesítő elidegenedett társadalmi struktúrát, új típusú *uralmi* formát hoznak létre: az *absztrakt társadalmi kényszert* (egy, amint hamarosan meglátjuk, alapvetően *idői* kényszert, a termelékenységnövelésre irányuló hajsza folyamatos gyorsulásának a kényszerét), amely, eltérően a korábbi közvetlen, nyílt, lokalizálható uralmi formáktól, *nem lokalizálható* és

---

posteriori reprezentációja a munkaidő által termelt értéknek. A *Neue Marx-Lektüre* szerint azonban az érték nem az áruban megtestesülő és a csereértékben kifejeződő munkaidő-mennyiség, hanem a munka–tőke időviszonyának (az eleven és a holt munkaidő, illetve a szükséges munkaidő és többletmunkaidő viszonyának) pénz általi kvantifikációja. Az idő, a munka és az érték kapcsolata a kapitalizmusban a pénz: a pénz a munka és a tőke értékesülésének a mérési technikája. (Vö. Frank Engster *Wertkritik*-kritikájával: Engster, 2016.)

anonim, azaz semmilyen, meghatározott személyektől vagy osztály(ok), társadalmi csoport(ok), állami vagy gazdasági intézmény által gyakorolt uralmi formával sem azonosítható (még ha ezeken keresztül is fejti ki mindent áthatő személytelen uralmát). (Vö. Postone, 1993: 158–161.) A kapitalista életvilág individumai fölött nem mások, hanem saját objektivált és elidegenedett viszonyaik, az öntudatlanul, de saját maguk által létrehozott személytelen absztrakciók uralkodnak.

Az individuumok közötti interakciók valódi szubjektumává, ágensévé maga az érték, a Marx által – aki az értékkritika olvasatában itt Hegelből inspirálódik – olykor *automata szubjektum*ként leírt, a pusztán a saját korlátlan mennyiségnövelésében, önértékesülésében érdekelt érték válik. (Az érték automata szubjektumának a motívuma mind Postone-nál, mind a *Wertkritik*ben középponti szerepet játszik.) Hegelnél a szellem öntárgyiasító mozgása, önelidegenedésének történelmi folyamata konstituálja mind a természeti (objektív), mind a társadalmi (szubjektív) valóságot, vagyis mindkettő ugyanannak az önmozgó szubsztanciának/szubjektumnak (a történelmi totalitásnak) a mozzanata. *A tőke* I. könyvének negyedik fejezetében (A pénz átváltozása tőkévé), a tőke általános formulájának *(P–Á–P')* tárgyalása kontextusában Marx a tőkét, illetve az értéket, a hegeli önmozgó szubsztancia/szubjektum analógiájára, „folyamatot végző, önmagát mozgató szubsztanciaként" írja le, amely „magánviszonyba lép önmagával", ezért „értékesítése önértékesítés". (Marx, 1967: 148.)[6] Ebben a passzusban Marx tehát a tőkével az *érték tautologikus és önreflexív önértékesítésé*vel (az érték értéktöbbletként való önértékesítésének az áru és a pénz csak kifejeződési formái) azonosítja a hegeli önmozgó szubsztanciát.

Maga a tőke a marxi szubjektum, nem a világtörténelmi szellem. Míg Hegel szubjektuma transzhistorikus és (ön)megismerő, a tőke automata szubjektuma (amelynek a szubsztanciája az absztrakt munka, illetve az érték) történetileg meghatározott: az elidegenedett kapitalista társadalmi viszonyokkal azonos; gyakorlati (nem teoretikus) és egy akaratlan, öntudatlan („nem tudják, de teszik"), de legalábbis nem tudatos dialektikus mozgást végez. Akárcsak a hegeli szubjektum, az érték automata szubjektuma is absztrakt, semmilyen konkrét emberi vagy társadalmi ágenssel sem azonosítható. (Vö. Postone,

[6] „Az érték folytonosan átmegy egyik formából a másikba [a pénz- illetve áruformába], anélkül hogy e mozgása közben veszendőbe menne, és ily módon önmozgó alannyá [automata szubjektummá] válik. [...] értéktöbbletként leválik önmagáról mint eredeti értékről, önmagát értékesíti. Az a mozgás ugyanis, amelynek folyamán értéktöbbletet tesz hozzá, saját mozgása, értékesítése tehát önértékesítés. [...] Az egyszerű forgalomban az áruk értéke használati értékükkel szemben legfeljebb a pénz önálló formáját ölti, itt viszont hirtelen, mint folyamatot végző, önmagát mozgató szubsztancia jelenik meg, melynek áru és pénz egyaránt puszta formái. Sőt, mi több. Ahelyett, hogy áruviszonyokat jelenítene meg, az érték most úgyszólván magánviszonyba lép önmagával." (Marx, 1967: 148.)

1993: 75–77.)[7] A kapitalista árutársadalmat az értékkritikai elemzésben nem a tőkések és proletárok osztályantagonizmusa hozza létre, hanem fordítva: e két osztály *(bármely lehetséges osztály)* csak az érték szubjektumának, ágensének a „teremtménye". Maga a tőkés osztály is csak a tőke „funkcionáriusa", sőt – ami a hagyományos marxizmus szemében kétségkívül botránykő – a proletariátus, a munkásosztály is!

Munka és tőke ellentéte az értékkritikában a tőkén *belüli*, nem pedig azt potenciálisan transzcendáló ellentét – ezért aztán nem csupán a munka, hanem a munka társadalmi szubjektuma, a munkásosztály sem lehet a tőke külsődleges, történetileg kontingens uralmát immanensen meghaladó nem tőkés elem. A proletariátus nem egy történelmi metaszubjektum, amely a tőkét, a totalitás önelidegenedését transzcendálva, megvalósítja önmagát és a transzhistorikus, nem elidegenült munka által konstituált totalitást – ahogyan ez Postone olvasatában Lukács eldologiasodás-esszéjében történik.[8] Az érték, a tőke társadalmi univerzumában nem létezhet olyan társadalmi alany, osztály, de *életszféra sem* (mint például a habermasi kommunikatív életvilág[9]), amely a tőke által érintetlen, azt immanensen transzcendáló elemként kívül állna a kapitalista viszonyrendszer világán, és ezért potenciálisan fölszámolhatná azt. *Nem létezik forradalmi alany mint a tőkén belüli immanens transzcen-*

[7] A marxi elemzés bizonyos értelemben a hegeli idealizmus materialista és historizáló igazolását nyújtja: maga a kapitalista társadalmi valóság szerkezete „fogalmi", illetve „idealista" – inherensen ellentmondásos, az absztrakciók uralják a konkrétumot, a hegeli szellem öntárgyiasító mozgása valójában nem más, mint a tőke, az érték szubjektumának az önmozgása.

[8] Lukács-kritikájában Postone – akinek a kritikai elméletére egyébként Lukács bevallottan nagy hatással volt – az általa rekonstruált marxi, illetve lukácsi Hegel-olvasatokat ütközteti egymással. Az eldologiasodást tárgyaló esszéjében Lukács (Lukács, 1923/1971) a hegeli szellem antropológiai olvasatát nyújtja: a hegeli történelmi szubjektum-objektumot a proletariátussal azonosítja. A proletariátus (amelyben maga az elidegenedett szellem, az árutársadalom ismeri fel önmagát: a proletariátus tudata az „áru öntudata") fölszámolja a külsődleges tőkés viszonyrendszert: a praxisa által konstituált dialektikus történelmi folyamat beteljesüléseként, történelmi szubjektum-objektumként valósítja meg önmagát és a munkája által konstituált totalitást. Postone szerint Lukács pontosan azokat a hegeli kategóriákat (az azonos szubjektum-objektumot, a történelem dialektikus logikáját, a totalitást) alkalmazza a kapitalizmussal szemben álló, azt transzcendáló ontológiai szféra leírására, amelyeket Marx a saját Hegel-átvételében a tőke, a kapitalizmus immanens jellemzésére alkalmaz. Röviden: *Marxnál a tőke, nem a proletariátus a szubjektum.* (Vö. Postone „The Subject and Social Theory: Marx and Lukács on Hegel" című tanulmányával, in: Postone, 2009: 63–84.)

[9] Postone Habermas-kritikájában a kommunikatív életvilág funkciója a transzhistorikus munkáéval analóg, a tőke immanens transzcendálása. Postone szerint a rendszer (a hatalom és a pénz) és az életvilág statikus, kvázi ontológiai habermasi ellentéte nem teszi lehetővé a kapitalizmus inherens történeti dinamikájának a magyarázatát. E statikus ellentét Habermasnál abból ered, hogy elfogadja az egydimenzós kapitalizmus horkheimeri diagnózisát (a posztliberális államkapitalista társadalom egydimenziós, technokrata uralmi formáját az instrumentális cselekvés, a transzhistorikus munka konstituálja), ezért egy, a kapitalizmuson kívüli szférát kell tételeznie a kritikai elmélet önreflexív nézőpontjának a visszanyerése érdekében. (Vö. Postone, 1993, 242–260. A Horkheimer-kritikát l. uo.: 104–120).

dencia - sem a proletariátus, sem annak későbbi analogonjai (a kognitariátus, a prekariátus, a harmadik világ népei stb.) nem lehetnek a forradalom kitüntetett szubjektumai. A proletariátus a tőke integráns eleme, nem pedig negációjának megtestesülése - a kapitalizmus meghaladása éppenséggel a proletár (absztrakt) munka alól való fölszabadulást, illetve az általa konstituált elidegenedett totalitás, az érték automata szubjektumának a fölszámolását feltételezi.

ÁRUFETISIZMUS ÉS ANTISZEMITIZMUS

Az árufetisizmus hagyományos marxista értelmezése a kontingens és hamis látszatok *versus* valódi, szükségszerű lényeg prehegeliánus ellentétére épít: a kapitalizmus felszíni látszatjelenségei elfedik, eltorzítják annak nem kapitalista (potenciálisan szocialista) lényegét, a transzhistorikusnak tételezett nem elidegenedett munkát. Az értékkritikai - a hegeliánus Marxot rehabilitáló - Marx-értelmezésben a kapitalista árufetisizmus felszíni jelenségei, az áru és a tőke absztrakt személytelen társadalmi formái az alapvető társadalmi viszonyok *lényegi, szükségszerű megjelenési módjai* - nem elrejtik, hanem megjelenítik azokat, végeredményben *„ők maguk* a kapitalista társadalom valós viszonyai"[10] (Postone, 1993: 7.). Az árufetisiszta társadalmi gyakorlat nem a valóság megfordított - hamis tudati - reprezentációja (nem az érték igazságtalan elosztásának és az osztályelnyomásnak az elfedése), hanem *„magának a valóságnak a megfordítása"* (Jappe, 2003: 38.); nem valamiféle kollektív látszat, illúzió, hanem egy *objektív, reális fetisizmus*: a kapitalista árutársadalomban *magát a társadalmi valóságot az absztrakt munka által konstituált érték és pénz „reális absztrakciói" strukturálják.*[11] Az absztrakt munka történetileg specifikus lényegének (a kapitalista társadalmi szintézis alapformája) szükségszerűen olyan jelenségekben kell tárgyiasulnia, megjelennie, és ezáltal elfedődnie, azaz: *fetisizálódnia*, amelyek e fetisizálás naturalizálódása következtében im-

[10] Vö. Marx másik közismert árufetisizmus-definíciójával: „A termelők számára ezért magánmunkájuk társadalmi vonatkozásai *annak jelennek meg, amik*, vagyis nem a személyek közvetlenül társadalmi viszonyainak magában a munkájukban, hanem ellenkezőleg, a személyek dologi viszonyainak és a dolgok társadalmi viszonyainak." (Marx, 1967: 75-76. Kiemelés tőlem - *Sz. A.*)

[11] A *reális absztrakció* Alfred Sohn-Retheltől (Sohn-Rethel, 1978) átvett értékkritikai fogalma arra vonatkozik, hogy az absztrakt munka és az árucsere társadalmi gyakorlatai az értékben és a tőkében reális társadalmi absztrakciókká válnak. Az absztrakció itt nem mentális fogalmi műveletként, hanem társadalmi gyakorlatként megy végbe: egy kollektíven végrehajtott és folyamatosan újraperformált absztrakcióként, amely a pénzben egy empirikus, materiális, kézzelfogható valósággá válik - a pénz az érték társadalmi absztrakciójának, az absztrakt munka társadalmi szintézisének a materializációja.

már nem társadalmilag konstituáltaknak, hanem történelemfeletti, objektív - „társadalmi-természeti" - adottságoknak tűnnek.

Az árufetisizmus marxi diagnózisát az *Idő, munka és társadalmi uralom*ban Postone a társadalmi viszonyok fetisizálódásának, általában a kapitalista társadalmi életvilág dichotomikus naturalizálásának a perspektívájában gondolja tovább. (Vö. Postone, 1993: 166–174.) Az áruban rejlő dialektikus feszültségérték és használati érték között az értékforma anyagi formájában „megduplázódva" jelenik meg, tárgyiasul: egyrészt mint pénz (az érték mint általános egyenértékforma materializációja), másrészt mint áru (a használati érték materializációja). E kettős materializáció eredményeként egyrészt az áru - amely valójában értéket és használati értéket egyszerre kifejező társadalmi közvetítési forma - fetisizálódik: tisztán anyagi és „dologi" entitásként jelenik meg csereértékkel rendelkező használati értékként, a pénz által közvetített anyagi jószágként. Másrészt a pénz is fetisizálódik: immár nem mint társadalmi közvetítő formák, az áru és a munka materializációja, hanem mint a társadalmi viszonyokhoz képest külsődleges, önmagában vett *egyetemes* közvetítő - mint az *absztrakt dimenzió* megtestesülése jelenik meg. Az áruk pénz által közvetített anyagi javakként való fetisizálódása az érték és a munka felfogására is kihat: az érték sem a társadalmi gazdagság partikuláris formájaként, hanem fordítva, transzhistorikus, a kapitalizmusban a piac által elosztott gazdagságként jelenik meg, a munka pedig mint pusztán a fiziológiai munkaerő-kifejtés révén értéket teremtő munka.

Az áru és a pénz fetisizálódása következtében maguk a kapitalista társadalmi viszonyok is fetisizálódva, a konkrét és az absztrakt ellentéteként, a társadalmi életvilág két dimenziójának - egy *konkrét, partikuláris, materiális dimenzió* (a „dologi" áru) és az *absztrakt, általános, homogén dimenzió* (az absztrakt pénz) ellentéteként tűnnek fel. Mindkét fetisizált társadalmi dimenzió mint *kvázi természeti* (a történeti-társadalmi kontextustól független) jelenik meg, illetve ellentétük is naturalizálódik: a konkrét dimenzió mint a tisztán „dologi" természet ellentéte, az absztrakt dimenzió pedig mint az absztrakt, egyetemes, „objektív", „természeti" törvények összessége. Ez a naturalizált ellentét mind a modern társadalomfelfogást (szabad, önérdek által vezérelt individumok *versus* piaci-társadalmi törvények), mind a modern természettudományos gondolkodást meghatározta (fenomenális szubjektív tapasztalat *versus* matematikailag megragadható objektív magánvaló világ), de akár a romantikus és a pozitivista-racionalista gondolkodás ellentétében is tetten érhető (legalábbis Postonénak a kapitalista társadalmi tudásformákra irányuló társadalmi-történeti elméletvázlatának hipotetikus felvetései szerint).

A kapitalista társadalmi viszonyok konkrét *versus* absztrakt társadalmi dimenziók ellentéteként való fetisizálódásának-naturalizálódásának egy eredeti demonstrációját Postone antiszemitizmus-elemzésében találjuk. (Vö.

Postone 1980/2015. Az „Antiszemitizmus és nemzetiszocializmus" címet viselő tanulmány egyébként Postone egyetlen, ez idáig magyarul olvasható szövege.) Postone érvelése itt abból indul ki, hogy a kapitalizmus absztrakt és konkrét dimenzióinak a kvázi természetes ellentételezése lehetővé teszi, hogy a kapitalizmust kizárólag az absztrakt dimenzióval (pénz, finánctőke), ellenpólusát pedig a nem kapitalista, ontológiailag emberivel (a konkrét munkával, az ipari munkával és tőkével, a technológiával mint tisztán anyagi, kreatív folyamattal) azonosítsák. Ez a torz, részleges antikapitalizmus a nemzetiszocializmus antiszemitizmusában *biologizálódik*: a sajátosan modern antiszemitizmus az absztrakt dimenziót (a kapitalizmust) a zsidó alakjával, a konkrétat (a nem kapitalistát) az árjával azonosítja. Absztraktság, megfoghatatlanság, egyetemesség, mobilitás stb. – az értékdimenzió mindeme jellemzői a „zsidóban" testesülnek meg. A modern antiszemitizmus a zsidókat nem egyszerűen a pénzzel, a tőkével, hanem magával a kapitalizmussal azonosítja: a zsidók a tőke mint absztrakt társadalmi forma nemzetközileg érvényesülő dominanciájának, megfoghatatlan, pusztító erejének a megtestesülései; a zsidók felelősek ezért minden olyan konkrét és traumatikus hatású társadalmi és kulturális változásért, amelyet valójában a modern ipari kapitalizmus gyors fejlődése váltott ki (gyors urbanizáció, hagyományos társadalmi csoportok, értékek, intézmények hanyatlása, gazdasági válságok stb.). Auschwitz, a nemzetiszocialista antiszemitizmus végkifejlete ebben az értelmezésben egy üzem volt az „érték elpusztítására", az absztrakt megszemélyesülésének a megsemmisítésére, „egy ördögi ipari folyamat", amelynek célja „a konkrét »felszabadítása« volt az absztrakt uralma alól." (Postone, 2015: 35.)

AZ ABSZTRAKT IDŐ URALMA – A TERMELÉS TAPOSÓMALOM-DINAMIKÁJA

Az eddigi elemzések visszatérő motívuma volt, hogy a kapitalizmusban az absztrakt munka magát az értéket mérő absztrakt időt is objektív társadalmi közvetítőként konstituálja: az absztrakt, a bármilyen kvalitatív, konkrét tartalomtól megfosztott időmennyiség válik a társadalmi szintézis alapelvévé. Postone kritikai elmélete egy ennél radikálisabb tézis mellett érvel: a kapitalista társadalmat szervező absztrakt és személytelen uralmi viszonyok lényegileg *időiek*. A kapitalista társadalom önelidegenedése egy *idői elidegenedés*: az általa megteremtett absztrakt idő uralkodik fölötte. A társadalmilag szükséges munkaidő nem pusztán az egyéni konkrét munkaidők semleges absztrakciója, hanem egy idői elidegenedés eredménye – totalizálódik, meghaladja, és külső szükségszerűségként reflexíven visszahat az egyéni mun-

kaidőkre, azok vonatkozásában normatívvá - általános, az egyéneket uraló objektív és kényszerű *idői normává* - válik:

„[...] amennyiben saját munkaidőnk »teljes érték«-ét szeretnénk megkapni - ennek az időnek egyenlőnek kell lennie a társadalmilag szükséges munkaidő által kifejezett idői normával. A társadalmilag szükséges munkaidő, mint a totalitás egy kategóriája, egy kvázi-objektív társadalmi szükségszerűséget fejez ki, amellyel a termelők szembesülnek." (Postone, 1993: 191.)

Ez az idői elidegenedés egy konkrét történeti folyamatként is megragadható, melynek során a társadalmilag szükséges absztrakt munkaidő fokozatosan a kapitalista modernitás egészét, annak általános időfelfogását is áthatotta. Az Európában a 16. század elejétől elterjedő absztrakt idő, szemben a korábban domináns konkrét, eseményfüggő idővel (amelyet a természetes élet- és munkaritmus, például mezőgazdálkodási ciklusok alakítottak), egy uniform, homogén, eseményfüggetlen idő (amelyet konstans, folytonos, nem kvalitatív és felcserélhető konvencionális egységekkel: órákban és percekben mérhetünk). Ennek az absztrakt időnek az elterjedése nem pusztán csak tudományos-technológiai felfedezéseknek - a newtoni abszolút időnek és a mechanikus óráknak - köszönhető, hanem egy *társadalmi-történeti reális absztrakciós folyamat*nak (konkrétan: a szövetgyártó városi ipar kora kapitalista társadalmi formái, a bérek és az absztrakt időmértékkel mért munkamennyiség valós társadalmi absztrakciós gyakorlatának - és inkább ez utóbbi indokolja a mechanikus órák elterjedését). A társadalmilag szükséges munkaidő normája fokozatosan nemcsak a munkatevékenységektől független, azokat uraló, hanem bármilyen társadalmi vagy természeti eseménytől független időt, magát a modernitás időfelfogását jellemző absztrakt, abszolút és homogén időt teremtette meg. (Postone, 1993: 202-203., 211-213.)

Az érték idői dimenziója, pontosabban az értéktermelés és az anyagi gazdagság termelése közötti dialektikus folyamat által konstituált időiség Postone érvelésében mind az ipari termelés, mind általában a kapitalista modernitás történeti dinamikáját, illetve végső kifutásában magának a tőkének az ellentmondásos - potenciálisan önfelszámoló - dinamikáját is meghatározza. Ezt a sajátos dinamikát nevezi Postone *taposómalom-dinamikának (treadmill-dynamic).*

A termelékenység egy új technológia bevezetésével elért növekedése (Marx példája: a gőzzel hajtott szövőszék bevezetése) nagyobb *anyagi gazdagságot*, tehát használati értéket eredményez (több terméket, például a kézi szövőszékekkel korábban egy társadalmilag szükséges munkaóra alatt termelt 20 kabát helyett immár 40-et), illetve növeli az adott társadalmi időegység alatt termelt értéket is, ám ezt csak átmenetileg, addig, amíg az új technológia, illetve termelékenységi szint társadalmilag általánossá nem válik. Az új

technológiával általánosan termelt összérték azonban változatlan marad - az absztrakt munka ugyanannyi absztrakt időmennyiség alatt mindig ugyanannyi értéket termel -, csak immár nagyobb mennyiségű áru között oszlik meg, amiből viszont *a termelékenység új normatív alapszintje* és *a társadalmilag szükséges munkaidő újradefiniálása* adódik (utóbbi a megtermelendő javak vonatkozásában normatív értelemben „sűrűbbé" válik, Marx példáját bezárva: egy munkaóra alatt ezentúl immár nem 20, hanem 40 kabátot *kell* termelni).

„Ez a taposómalom-hatás már az értéknagyság absztrakt logikai szintjén is - azaz még mielőtt az értéktöbblet és a bérmunka-tőke viszonyát bevezetnénk - egy irányultan dinamikus társadalmat implikál, ahogyan ez az egyre növekvő termelékenység hajszolásában kifejezésre jut."[12] (Postone, 1993: 290.)

Az értéktöbblet bevezetése magának a taposómalom-dinamikának a folyamatos *gyorsulását* magyarázza: mivel a termelékenység növelése csak közvetetten (a szükséges munkaidő csökkentésével, tehát több többletmunkával) növeli a relatív értéktöbbletet; minél magasabb az általános termelékenységi szint, annál fokozottabban kell növelni a termelékenységet ahhoz, hogy az értéktöbblet is növekedjen (Postone, 1993: 309–311.). Vagy másképpen: a tőke által igényelt értéktöbblet-növelés a termelékenység növelésének az állandó gyorsulását, akcelerációját idézi elő (és egyben a társadalmi munkaidő kényszerű normájának a gyorsulását is). Magának *a taposómalom-dinamikának a folyamatos akcelerációját* tehát: egy folyamatosan akcelerálódó - nevezzük így - *„mókuskerék"-dinamikát*, az egyre nagyobb termelékenységnövekedésre irányuló hajsza folyamatos gyorsulását. Ami azonban a termelt javak, illetve a termeléshez felhasznált természeti nyersanyagok mennyiségének is a folyamatosan gyorsuló növelését igényli. Ez a „mókuskerék"-dinamika idézi elő a kortárs kapitalizmus jól ismert anomáliáit, válságtüneteit: így például az általános jólét hiányát az anyagi bőség közepette (ami nem pusztán csak az egyenlőtlen újraelosztás, hanem a kapitalista gazdagság értékformájának a következménye), illetve az egyre gyorsuló környezetpusztítás előidézte ökológiai válságot.

[12] Postone tehát a kapitalista termelés taposómalom-dinamikáját az érték reális absztrakciójának mélylogikájával magyarázza, amelynek az értéktöbblet és a bérmunka–tőke viszonya csak felszíni kifejeződései; azaz számára a kapitalista értéktermelés - az automata szubjektumként felfogott tőke értéktöbbletként való önértékesülésének a mintájára - már eleve értéktöbblet-termelés, illetve az utóbbi visszavezethető az előbbire. Egy, az értékkritika felől kétségkívül „hagyományos marxistának" címkézett felfogásból ellenvethető, hogy a kapitalista termelés dinamikáját meghatározó központi reális absztrakció éppenséggel a értéktöbblet-termelés, illetve az általa (az áruba bocsátott munkaerő értéke és az áru értéke közötti különbség által) definiált bérmunka–tőke, azaz osztályviszony. (Egy ilyen szempontot érvényesítő Postone-kritikához lásd például: Bidet, 2014.)

A termelékenység, a konkrét használatiérték-termelés és az érték (a gazdagság absztrakt idői mértéke) közötti kölcsönös meghatározottság, interakció a kapitalista társadalmat átható történeti dinamikát, *átalakulás és rekonstitúció folyamatos dialektikáját* eredményezi (Postone, 1993: 287–291.). A kapitalizmus történeti dinamikája (sőt: a történelem *mint* kapitalista dinamika) az absztrakt és a *történelmi-konkrét idő*[13] interakciója által konstituált komplex, nem lineáris dinamikaként írható le: a történelmi-konkrét idő – amelynek az időiesülése nem egyenletes, hanem változó, és gyorsulhat – egyfelől a munkának, a munka társadalmi megosztásának, a technológiai fejlődésnek, illetve általában a társadalmi szerveződésnek és tudatformáknak a folyamatos átalakulásával, az „új" folyamatos létrehozásával jár; másfelől ez a folyamatos átalakulás saját változatlan társadalmi identitását, „ugyanazt", az érték „állandó jelenét" teremti újra: az eleven, illetve az absztrakt munka továbbra is az értéktermelés alapja, a társadalmi szintézis alapelve marad.

A TŐKE MINT „FOLYAMATOT VÉGZŐ ELLENTMONDÁS": A POSZTKAPITALIZMUS LEHETŐSÉGE VERSUS A KAPITALIZMUS ÖSSZEOMLÁSA

A kapitalista termelés fejlődésével az átalakulás és a rekonstitúció dinamikája egyre kevésbé leplezetten jeleníti meg a kapitalizmus alapvető – potenciálisan önfelszámoló – ellentmondását. A termelékenységnövekedésre irányuló hajsza az eleven, közvetlen emberi munka holtmunkával (technológiával) való fokozatos behelyettesítését követeli meg, ezért az élőmunka az anyagi gazdagság termelésében egyre fölöslegesebbé, üressé és fragmentálttá, végső soron anakronisztikussá válik – miközben másfelől a kapitalista gazdagság, az érték mértékeként (mint absztrakt munka, illetve munkaidő-mennyiség) továbbra is az értéktermelés alapja marad. Maga az érték (illetve mértéke, a társadalmi munkaidő) válik egyre anakronisztikusabbá – ám közben továbbra is a rendszer alapja marad. Amint Marx fogalmaz a „Gépekről szóló töredék"-ben (amely az értékkritika kitüntetett hivatkozási alapja ezen a ponton): „roppant aránytalanság" van az anyagi gazdagság termelése és az érték termelési feltételei között – az „általános intellektus" „általános társadalmi tudásának" (az anyagi gazdagság termeléséhez szükséges technológiai-tudományos tudásnak) a termelőereje és a társadalmi totalitás értékalapja (az

[13] Postone a kapitalizmus létrehozta absztrakt idő „mozgását" nevezi történelmi-konkrét időnek: „A termelékenység minden egyes társadalmilag általános növekedése az egész absztrakt időtengelyt vagy referenciakeretet előremozdítja; mind a társadalmilag szükséges munkaidő, mind a termelékenység alapszintje »időben előremozdulnak«." (Postone, 1993: 292–293.)

értéktermeléshez nélkülözhetetlen munkaidő-mennyiség) között. A sokat idézett, lényegre törő temporális terminusokban:

„A tőke maga a folyamatot végző ellentmondás [azáltal], hogy a munkaidőt minimumra igyekszik redukálni, miközben másfelől a munkaidőt a gazdagság egyetlen mértékeként és forrásaként tételezi." (Vö. Marx, 1972, Második rész: 169. Kiemelés tőlem – Sz. A.)

A tőkébe, a kapitalizmusba kódolt inherens ellentmondásnak a dinamikája az értékkritika mindkét variánsában egyfajta *negatív teleológiá*ba illeszkedik (nem a tőkét fölszámoló munka önmegvalósításának pozitív, hanem a tőke önfelszámolásának negatív teleológiájába). Postone és a *Wertkritik* e negatív teleológia két egymástól lényegesen eltérő változatát dolgozta ki, ami egyben a két elmélet alapvető teoretikus divergenciáját alkotja: Postone a posztkapitalizmus lehetőségét vázolja fel, míg a *Wertkritik* az érték válságának, fokozatos összeomlásának a teleológiáját.

Postone számára paradox módon a kapitalista termelés, az elidegenedett általános társadalmi képességek (a technológia, végső soron: a holtmunka) fejlődése teszi lehetővé az absztrakt munka és az érték köré szerveződő elidegenült uralmi forma, a növekedési taposómalom-dinamika absztrakt kényszerének *potenciális* fölszámolását. Bármilyen posztkapitalista társadalom előfeltétele azonban először is a társadalmi gazdagság mértékeként felfogott absztrakt munkaidő-mennyiség mértékének, *az értéknek, illetve az absztrakt munkának a fölszámolása.* A kapitalista termelés értékalapjának fölszámolásával az anyagi gazdagság immár nem az értéknek alárendelődve, hanem mint a domináns társadalmi gazdagság termelődne, azaz: a termelékenység növekedése közvetlenül a társadalmi gazdagságot növelné. Az értéktermelés alapjának, az absztrakt munkának a fölszámolása pedig a kapitalista termelés és a közvetlen munkaidő-kifejtés közötti szükségszerű viszonyt számolná fel, ami a maga során, egyfelől, mennyiségi vonatkozásban: a munka társadalomszervezésének az átalakítását (a munkaidő társadalmilag általános csökkenését); másfelől, a munka minősége vonatkozásában: az üres, fragmentált munka társadalmi fölszámolását, illetve az egyéni elidegenült munka potenciálisan önmegvalósító munkává való átalakulását idézné elő. (Vö. Postone, 1993: 358–366.)

A *Wertkritik* lényegében egy válságelmélet; talán legismertebb – olykor apokaliptikus hangnemben hangoztatott – tézise: a kapitalizmus végső, (ön)pusztító válsága már elérkezett. Kurz és a *Wertkritik* olvasatában a kapitalizmusnak a „Gépekről szóló töredék"-ben vázolt alapvető ellentmondásából (a gazdagság termelésében az élőmunkát felváltja a technológia, miközben ugyanez a munka továbbra is az értéktermelés szubsztanciája) logikusan következik, hogy *a kapitalista értéktermelésnek van egy belső határa*: a tőke folyamatosan veszít szubsztanciájából, az absztrakt munkából, miközben az érték

összmennyisége csökken, ezért a kapitalizmus egy elkerülhetetlen végső válság, az érték összeomlása felé tart. (A „Gépekről szóló töredék"-ben Marx valóban fölveti az értéktermelés „összeomlásának", a „tőke alapzata felrobbanásának" a lehetőségét.) Mivel tehát a (többlet)érték globális összmennyisége folyamatosan csökken (az értéktermelő absztrakt munka része benne egyre kisebb), miközben a technológiai fejlesztésekre és a nem produktív termelésre, elsősorban az állami járulékos költségekre (például infrastrukturális beruházásokra) fordított, nem értéktermelő kiadások nőnek, az értéktermelést folyamatosan a saját önfelszámolása, összeomlása fenyegeti. Az érték összmennyiségének csökkenését a fordista-keynesiánus korszakban az árutermelés mennyiségének a növelése (fogyasztói társadalom), illetve külső expanziója (globalizáció, a termelés delokalizálása) kompenzálta. A posztfordizmus, a harmadik ipari forradalom, a mikroelektronikai forradalom azonban olyan arányban tette fölöslegessé az emberi munkát, hogy többé már semmiféle kompenzációs mechanizmus sem képes a kiegyenlítésére - a '70-es évekre az értékfelhalmozás elérte belső határát, a tőke végleg elveszítette szubsztanciáját, az absztrakt munkát. Ettől kezdve az árutermelő rendszer a túlélését elsősorban a pénzügyi rendszer neoliberális deregulációjának, a *fiktív tőké*nek köszönheti, azaz annak a pénznek, amely immár nem az élő/absztrakt munka által „termelt" érték eredménye, hanem a spekulációé és a hitelé, és amelynek nincs más alapja, mint a jövőben realizálandó profit. A fiktív tőke maga is hitelből él, és a saját megelőlegzett jövőjét éli fel. A pénz elveszíti értékét, és az emberi munka, illetve maguk az emberek fölöslegessé válnak a fiktív tőke és a technológiai termelés értékesülése számára. (A *Wertkritik* válságelméletéhez lásd: Kurz, 1995; Jappe, 2003, 139-182. Az elemzés érdeme, hogy nemcsak az ipari, hanem a pénzügyi kapitalizmusra, a fiktív tőkére is kiterjeszti az értékkritikai analízist. Utóbbihoz lásd még: Trenkle-Lohoff, 2014, illetve, egy Postone-től ihletett elemzést: Adorján, 2014.)

A *Wertkritik* válságelméletében tehát az érték összeomlik (van egy abszolút belső határa), Postone-nál viszont az érték folyamatosan nő, de - a taposómalom-dinamika rekonstitúciós szempontjával összhangban - a termelékenységi alapszint újradefinálásával egyben mindig vissza is tér kiindulópontjára. A *Wertkritik* számára tehát nemcsak a taposómalom-hatásnak (a társadalmi munkaidőnek a termelékenység hatására történő folyamatos sűrűsödése) van történeti dinamikája, hanem magának az értéknek a globális összmennyisége, illetve az érték szubsztanciája, az értéktermelő absztrakt munka is *dinamikusan változik* - még pontosabban: folyamatosan csökken, amíg el nem éri saját belső határát.

*

Az értékkritikát nyilvánvalóan a marxista hagyománnyal radikálisan szembehelyezkedő heterodox tézisei miatt érte a legtöbb bírálat; a legfőbb vádpontokat itt csak jelzésszerűen említhetem: figyelmen kívül hagyja a piac kapitalista társadalmi szintézisét, illetve az absztrakt munka totális társadalmi formáját, annak pusztán csak kísérő, esetleges történeti szerepet tulajdonít (holott már a munkaerő áruba bocsátása is piaci viszony); az osztályviszonyokat a tőke felszíni látszatjelenségének, a kapitalizmus kialakulásában játszott történeti szerepét kezdeti esetlegességnek látja; nemcsak a forradalmi szubjektumot veti el, hanem minden autonóm társadalmi szubjektivitás- és cselekvésformát, illetve az *egyetlen* kapitalista szubjektum, az érték, a tőke szubjektumának öntudatlan önmozgásában old föl. E bírálatok mindegyike lényegében ugyanazt, az értékkritika elméleti alapvetése által implikált paradoxont veszi célba. Az elmélet historizáló kiindulópontja – az absztrakt munka és az érték sajátosan történeti, kapitalista kategóriák – ugyanis paradox módon egy *dehistorizáló* eredményhez vezet. Az érték, a tőke immanens logikája leválik a kapitalizmus konkrét történeti megnyilvánulásairól – az osztályviszonyok, a piac, de akár még a modern kapitalista állam is (legalábbis Postone uralomelemzéseiben) esetleges történeti fenoménekké silányulnak, történeti szerepük nem szükségszerű a tőke absztrakt dinamikájának a szempontjából. Így azonban az értéknek, a tőke *logikájának* – ugyan a tőke történetén *belül*, de mégiscsak – *ahistorikus* jelleget ölt. Az értékkritikát valahol éppen az általa bírált prehegeliánus (lényeg és kontingens látszatjelenség közötti) oppozícióba való visszaesés fenyegeti: a kapitalizmus lényegi logikája egyrészt bármely konkrét történeti formájában megjelenhet (államkapitalizmus, államszocializmus, neoliberalizmus stb.), másrészt esetlegessé válik az is, hogyan nyilvánul meg az érték absztrakt dinamikája – ha egyáltalán megnyilvánul – történetileg: például az érték jelenlegi összeomlása akár meg sem nyilvánul történetileg (Postone-nál nincs végső válság), vagy megnyilvánul, és az érték történetileg is összeomlik (*Wertkritik*), ám ez esetben kérdéses, hogy miért *éppen* a '70-es évek harmadik ipari forradalmában következett be végső összeomlása (illetve miért tart immár 50 éve a kapitalizmus végső válsága)? Az értékkritikának elméletileg szorosabbra („szükségszerűbbre") kellene fűznie a tőke absztrakt idői dinamikája és a kapitalizmus konkrét valós története közötti viszonyt (nem zárván ki a kétirányú interakciót sem: így például történetileg valószerűbb, hogy a kapitalizmus történeti eredeténél érvényesülő tulajdon- és osztályviszonyok lényegi hatással voltak a tőke absztrakt logikájának a kialakulására).

Az értékkritikai elmélet egy másik alapvető problémája, hogy bár elvileg – legalábbis Postone szerint – a struktúra–ágens dualizmus (sőt általában: az alap–felépítmény dichotómia) meghaladására törekszik, az ágensek, a társadalmi szubjektumok (nem pusztán a forradalmi, hanem bármilyen cse-

lekvő szubjektum) végül mégiscsak alárendelődnek a struktúrának, az érték automata szubjektumának. Postone néhányszor fölveti ugyan, hogy a cselekvés és a struktúra viszonya körkörös - de nála egy lényegileg fetisiszta, a kapitalista gazdaság társadalmi formái (az áru, a tőke) által strukturált, azokban föloldódó társadalmi cselekvés csak ugyanannak az elidegenedett, absztrakt uralmi szerkezetnek az öntudatlan újratermelésére képes. Az érték és a munka fölszámolásának a jelszaván túl az értékkritika képtelen a kapitalizmuskritikájából következő lényegi normatív kérdés megválaszolására: hogyan lehetséges az elidegenedett struktúrát, az érték automata szubjektumát fölszámoló társadalmi cselekvés, illetve, tovább kérdezve: hogyan hozhatóak létre más - az absztrakt munka és az érték önelidegenítő és önalávetülő társadalmi szintézisét fölváltó - *nem elidegenedett politikai-társadalmi szintézisek*, végeredményben: *új, érték utáni társadalmi absztrakciók*? A posztkapitalizmusba való átmenet Postone-féle fölvetése valamiféle előzetes kollektív tudatosodási, defetisizálódási folyamatot - azaz tulajdonképpen az érték automata szubjektumával szembehelyezkedő, autonóm szubjektivációs folyamatot feltételez, de nem tér ki azokra a konkrét társadalmi-politikai formákra, gyakorlatokra, amelyekben ez megvalósulhatna (azt pedig már Marxtól tudjuk, hogy a tudatosodás önmagában nem változtat a fetisiszta gyakorlaton). Az a lehetőség pedig föl sem merül, hogy esetleg a konkrét társadalmi-politikai gyakorlatoknak kellene elvezetniük magához a defetisizálódáshoz. Igaz, miután semmilyen *aktuális* társadalmi szubjektum, illetve cselekvés sem létezhet a tőkén kívül, az értékkritika normatív vakfoltja meghaladhatatlannak tűnik - ebből pedig egyfajta bármilyen aktuális emancipatorikus gyakorlattal szembeni teoretikus szkepticizmus fakad.

Túl az elméleti és a normatív hiányosságain, az értékkritika számos elméleti meglátása egyre időszerűbbnek bizonyul, ezért az irányzatnak jelentős szerepe lehet nemcsak a marxista, így például az ökomarxista elmélet újraalapozásában, hanem a kortárs kapitalizmuskritikai, illetve a posztkapitalizmus körüli elméleti vitákban, diskurzusokban is.

A kortárs ökomarxista kutatás egyik figyelemre méltó elméleti teljesítménye, Jason Moore „világökológiai" programja (Moore, 2015) az ökológiai gondolkodás értékkritikai újraalapozásaként (illetve másfelől: a marxi értékkritika ökológiai továbbgondolásaként, korrekciójaként) olvasható. Moore elemzései az ún. „olcsó természet" kapitalista értéktörvényére épülnek: a kapitalista tőkefelhalmozás egy olyan, nem kizárólag gazdasági, hanem egyben ökológiai - természetátalakítási - folyamat, amely a bérmunka *kizsákmányolása* mellett „az emberi és az emberen kívüli természet fizetetlen munkája/energiája" - a „négy olcsó elem": olcsó élelmiszer és munkaerő (például a rabszolgák és a női munkaerő), olcsó energia és nyersanyag - *kisajátításával* halmoz fel értéket, vagyis absztrakt társadalmi munkamennyiséget (társadalmilag

szükséges munkaidőt) (Moore, 2015: 61–82.). Bár nem hivatkozza expliciten az értékkritikai iskolát, Moore következetesen használja annak „reális absztrakció"-fogalmát: ember és természet karteziánus dualizmusát egy olyan reális (a természetre reális hatást kifejtő) absztrakcióként elemzi, amely az absztrakt értéktermelő munka és az „absztrakt társadalmi természet" (a kapitalizmus reális társadalmi absztrakciójaként értett objektív természet, ahogyan azt Sohn-Rethel nyomán Postone is elemzi) dialektikájának az eredménye (Moore, 2015: 197–220.). A világökológiai elmélet talán legeredetibb hozzájárulása az „ökológiai értéktöbblet csökkenési tendenciájának" az elve: bár az „olcsó természet" logikája arra irányul, hogy „egyre több és több emberen kívüli természet csatolódjon minden társadalmilag szükséges munkaidő-egységhez" (Moore, 2015: 66–67.) (miközben a nem emberi munka/energia ára csökkenjen a tőke összértékében) – ez az ökológiai értéktöbblet végül, különféle okok, elsősorban a bioszféra degradációja miatt, mindenképpen csökkenni fog (Moore, 2015: 98–116.).

A kapitalista társadalom idői elidegenedésének, folyamatosan akcelerálódó történeti kényszerdinamikájának értékkritikai elemzéséhez kapcsolódik Hartmut Rosának a *társadalmi akcelerációt* a modernitást részben meghatározó, a kortárs társadalom strukturális és kulturális evolúcióját pedig bizonyos vonatkozásaiban már irányító, szervező elvként magyarázó nagy ívű társadalomelméleti elemzése (Rosa, 2013). Kritikai konklúzióiban Rosa is a társadalmi akceleráció paradox – Postone által az átalakulás, az „új" és az „állandó jelen" rekonstitúciójának a dialektikájaként elemzett – visszásságait hangsúlyozza: a nyílt lehetőséguniverzum látszatát megteremtő általános akceleráció ellenére mind individuális, mind elsősorban társadalmi szinten a célirányos élettörténeti vagy társadalmi-politikai projektek helyét egyre inkább egy irányvesztett, őrült tempójú változás veszi át, amelyben azonban lehetetlennek tűnik a valódi politikai-társadalmi változás – maga a politika, a történelem is mintha egyfajta „hiperakcelerált", „száguldó mozdulatlanságban" érne véget.

A munkának az értékkritika által is megfogalmazott fragmentációja, prekarizálódása, fokozatos fölszámolódása (a technológiai fejlődés, az élő emberi munka automatizálása-informatizálása miatt), és ezzel összefüggésben a munkához nem kötött, feltétel nélküli alapjövedelem kérdései a kortárs tudományos és közéleti, társadalompolitikai vita (illetve kísérletezés) középpontjába kerültek. Ebben a vitában az értékkritikai perspektíva több korrekcióval is szolgálhat. A kortárs posztkapitalista elméleti víziók némelyikének (a kapitalista termelés teljes automatizálását, illetve technológiai akcelerációját sürgető) technofetisizmusával szemben például arra figyelmeztethet, hogy csak az értéktermelés imperatívuszától függetlenített technológiának lehet emancipatorikus, a posztkapitalizmusba átvezető potenciálja. Az alapjöve-

delem körüli vitában az értékkritika egyebek között a társadalmi össztermék posztkapitalista termelése és elosztása idői vonatkozásainak az elgondolásában lehet segítségünkre. Az érték fölszámolása a termeléshez szükséges közvetlen munkaidő-kifejtés strukturális szükségszerűségét számolná föl, ami a munka társadalomszervezésében egyrészt mennyiségi változást - a társadalmilag szükséges munkaidő csökkentését -, másrészt minőségi változást - a fragmentált vagy értelmetlen *(„bullshit")* munkák fölszámolását - idézné elő. Az alapjövedelem bevezetése ugyanakkor a társadalmi össztermléknek a munka-hozzájárulástól, vagyis az absztrakt munkaidő-kifejtéstől független elosztását kívánja meg. Összefoglalóan, az értékkritika perspektívájából az alapjövedelem bevezetésének egyik előfeltétele az érték idői elidegenedésének a fölszámolása: a társadalmi össztermék termelésének és elosztásának, a kapitalizmus absztrakt időiségének való alárendelődésének a fölszámolása.

Hogyan gondolható el ez a posztkapitalista, nem elidegenedett, az értéktermelés akcelerációjának kényszerétől megszabadult idő? Ugyancsak a *Grundrisse* „Gépekről szóló töredék"-ében Marx az ellentététől, a többletmunkaidőtől fölszabadult *rendelkezésre álló idő*ként elemzi ezt a posztkapitalista időiesülést, amelyben „a szükséges munkaidőnek a társadalmi egyén szükségleteiben lesz a mértéke", és „semmiképpen sem a munkaidő, hanem a rendelkezésre álló idő [lesz] a gazdagság mértéke" (Marx, 1972: 171-172.). Az érték utáni társadalmi időiesülés politikai gazdaságtanának a *kritikája* még kidolgozásra vár.

IRODALOM

Adorján, István (2014): The Fetish of Finance: Metatheoretical Reflections on Understandings of the 2008 Crisis. *Critical Historical Studies*. Vol. 1, No. 2, 285-313.

Balázs Gábor-Losoncz Márk (2016): Az érték, az áru, a munka - és ellenségei. In: Marosán Bence Péter et al. (szerk.): *Elidegenedés és emancipáció. Karl Marx és a Gazdasági-filozófiai kéziratok*. Budapest, L'Harmattan, 38-46.

Bidet, Jacques (2014): Misère dans la philosophie marxiste: Moishe Postone lecteur du Capital. *Revue Période*. http://revueperiode.net/misere-dans-la-philosophie-marxiste-moishe-postone-lecteur-du-capital/

Cistelecan, Alex (2016): Moishe Postone sau marxismul critic ca istorie filosofică. *CriticAtac*.http://www.criticatac.ro/moishe-postone-sau-marxismul-critic-ca-istorie-filosofica/

Engster, Frank (2016): Krisis, what's krisis? Review of Larsen, Neil-Nilges, Mathias-Robinson, Josh-Brown, Nicholas (eds.) (2014): *Marxism and the Critique of Value* (Chicago, IL. MCM' Books). *Radical Philosophy*, Vol. 195/Jan/Feb, 48-51. https://www.radicalphilosophyarchive.com/wp-content/files_mf/rp195_reviews.pdf

Gruppe Krisis (Kurz, Robert–Lohoff Ernst–Trenkle Norbert) (1999): *Manifest gegen die Arbeit*. f.e., f.l. http://www.krisis.org/1999/manifest-gegen-die-arbeit/ Franciául: Groupe Krisis (2002): *Manifeste contre le travail*. http://www.krisis.org/1999/manifeste-contre-le-travail/

Jappe, Anselm (2003): *Les Aventures de la marchandise. Pour une nouvelle critique de la valeur*. Paris, Denoël

Jappe, Anselm (2011): *Crédit a mort. La décomposition du capitalisme et ses critiques*. Paris. Nouvelles Editions Lignes.

Jappe, Anselm (2013): Kurz, voyage au coeur des ténèbres du capitalisme. *Revue des livres*, n. 9. janvier 2013. Magyarul: *Robert Kurz, avagy utazás a kapitalizmus legmélyebb bugyraiba*. http://www.rednews.hu/index.php/az-elmelet-gyakorlata/655-robert-kurz-avagy-utazas-a-kapitalizmus-legmelyebb-bugyraiba?screen_width=1366

Jappe, Anselm (2014): Towards a History of the Critique of Value. *Capitalism, Nature Socialism*. Vol. 25, No. 2, 25–37.

Kurz, Robert (1991): *Der Kollaps der Modernisierung. Vom Zusammenbruch des Kasernensozialismus zur Krise der Weltökonomie*. Frankfurt a. M., Eichborn

Kurz, Robert (1995): Die Himmelfahrt des Geldes. Strukturelle Schranken der Kapitalverwertung, Kasinokapitalismus und globale Finanzkrise. *Krisis*, no. 16/17. Angolul: *The apotheosis of money. The structural limits of capital valorization, casino capitalism and the global financial crisis*. https://libcom.org/library/apotheosis-money-structural-limits-capital-valorization-casino-capitalism-global-financi

Kurz, Robert (1998): Der doppelte Marx. http://www.exit-online.org/link.php?tabelle=autoren&posnr=50 Magyar fordítás: *Marx két arca*. http://www.exit-online.org/textanz1.php?tabelle=transnationales&index=8&posnr=137&backtext1=text1.php

Kurz, Robert (1999): *Schwarzbuch Kapitalismus. Ein Abgesang auf die Marktwirtschaft*. Frankfurt a. M., Eichborn

Kurz, Robert (2002): *Lire Marx. Les principaux textes de Karl Marx pour le XXIe siècle*. Paris, La Balustrade

Kurz, Robert (2012): *Geld ohne Wert. Grundrisse zu einer Transformation der Kritik der Politischen Ökonomie*. Berlin, Horlemann

Kurz, Robert (2011): *Vies et mort du capitalisme. Chroniques de la crise*. Paris, Nouvelles Éditions Lignes

Larsen, Neil – Nilges, Mathias – Robinson, Josh – Brown, Nicholas (eds.) (2014): *Marxism and the Critique of Value*, Chicago, IL. MCM' Books. http://www.mcmprime.com/files/Marxism-and-the-Critique-of-Value.pdf

Lukács György (1923/1971): Az eldologiasodás és a proletariátus tudata. In: Uő: *Történelem és osztálytudat*. Budapest, Magvető

Marx, Karl (1967): *A tőke*, I. MEM 23. Budapest, Kossuth

Marx, Karl (1972): *A politikai gazdaságtan bírálatának alapvonalai. Második rész*. Budapest, Kossuth

Moore, Jason (2015): *Capitalism in the Web of Life. Ecology and the Accumulation of Capital*. London, Verso

Postone, Moishe (1980/2015): Anti-Semitism and National Socialism: Notes on the German Reaction to „Holocaust". *New German Critique*. 1980/Winter. No. 19. Special Issue 1: *Germans and Jews*. 97–115. Magyarul: Antiszemitizmus és nemzetiszocializmus. *Eszmélet*. 27. 105. 18–40.

Postone, Moishe (1993): *Time, Labour, and Social Domination: A Reinterpretation of Marx's Critical Theory*. Cambridge. Cambridge University Press

Postone, Moishe (2009): *History and Heteronomy. Critical Essays*. Tokyo, UTCP

Rosa, Hartmut (2013): *Social Acceleration: A New Theory of Modernity*. New York, Columbia University Press

Rubin, Isaak Illich (1924/1928; 1970): *Essays on Marx's Theory of Value*. Detroit. Black and Red

Sohn-Rethel, Alfred (1978): *Intellectual and Manual Labour*. New Jersey, Atlantic Highlinds

Trenkle, Norbert–Lohoff, Ernst (2014): *La Grande dévalorisation. Pourquoi la spéculation et la dette d'Etat ne sont pas les causes de la crise*. Paris, Post-éditions

Marxista változatok, kritikai pozíciók

ARTNER ANNAMÁRIA

A MARXISTA KÖZGAZDASÁGTAN ALAPJAI ÉS RELEVANCIÁJA NAPJAINKBAN

MIÉRT KELL TEMETNI A MARXI KÖZGAZDASÁGTANT?

Amióta a világon győzedelmeskedni látszik a globális kapitalizmus, és az emberi társadalom végső és örök formájának a profitérdekű árutermelés tűnik, könnyűvé és ezért aztán divatossá is vált szidalmazni, lesajnálni vagy egyszerűen csak elhallgatni Marx közgazdasági tanait. Ez a hozzáállás az idő múltával egyre természetesebbé válik, hisz évről évre fogy azok száma, akik valaha szisztematikusan tanulmányoz(hat)ták Marxot a szervezett oktatás keretében és azon túl. Pedig a 2008-as válság megmutatta, hogy nem döglött oroszlánról van szó: Marx leírása a kapitalizmusról mégiscsak igaznak tetszik, ezért érdemes rá hivatkozni - legalábbis egy bizonyos pontig. Mindaddig, amíg a tulajdon kérdését nem érintjük. Hogy ezt ne kelljen bolygatni, az álláspontjukat Marx egyes megállapításaival is alátámasztó szerzők sora igyekszik megoldást találni a tőkefelhalmozás szülte társadalmi bajokra olyan ártalmatlan javaslatokkal, mint például a vagyonadó (Piketty, 2014) vagy a feltétel nélküli alapjövedelem (Vanderbourght–Van Parijs, 2017), mintha ezek által megszelídíthető lenne a kapitalizmus, vagy egyáltalán, mintha az ellenpólus-nélkülivé vált globális kapitalizmusban ezek általánosan bevezethetők és fenntarthatók lennének.

Piketty, aki nem habozott Karl Marx fő művéről *(A tőke)* elnevezni a neve alatt megjelent, mintegy két tucat hallgató és fiatal kolléga segítségével írt könyvét *(A tőke a 21. században)* - valljuk be, remek marketingfogás a 2008-as válság utáni antikapitalista felhördülésben -, rögtön a bevezető fejezetben siet kiherélni a névadó atya mondanivalóját. Korunk hőse ugyanis abban látja tanulmányának első számú fő eredményét, hogy:

„óvakodni kell bármiféle gazdasági determinizmustól a jövedelmi és vagyoni egyenlőtlenségeket illetően. A gazdagság elosztásának története mindig is mélyen politikai volt és nem lehet csupán gazdasági mechanizmusokra redukálni."[1]

Mintha csak Acemoğlu-Robinson (2012) intelmeit olvasnánk arról, hogy a nemzetek azért szegények, mert a kormányaik azt akarják, hogy szegények legyenek.[2] Ilyen egyszerű... Hogy miért születnek unos-untalan olyan emberek a Földre, akik rosszat akarnak népüknek, és ezért még a kormányrudat is meg akarják - és meg is tudják! - kaparintani, azt a szerzők nem firtatják, ami jobb is, mert ha gondolatmenetüket következetesen végigvinnék (ami egyébként dicsőségükre válna), kitűnne, hogy genetikai - tehát természeti - okokkal magyaráznak társadalmi viszonyokat.

Valójában persze semmi új nincs e mai sztártudósok üzeneteiben. Engels ezt írta az Anti-Dühringben már közel másfél évszázada:

„Az az elképzelés, mintha a nagy politikai színjátékok volnának a döntők a történelemben, olyan régi, mint maga a történetírás, és ez a fő oka annak, hogy a népeknek e zajos föllépések hátterében csendben lefolyó és valóban előrehaladó fejlődéséről oly kevés őrződött meg számunkra." (Engels, [1876-1878] 1974: 157.).

Marx egyik érdeme, hogy rámutatott a termelőeszközök magántulajdonából következő gazdasági-társadalmi szükségszerűségekre. Ismétlem: arra, hogy ezek a termelőeszközök magántulajdonáb*ól* következnek. Viszont arra is, hogy *éppen a termelőeszközök magántulajdona az, ami nem szükségszerű*, nem örök, mindössze történelmi termék, a társadalom egy különös formája, az emberiség gyermekkorának része, és az általa szült ellentmondások miatt megszűnése *szükségszerű* - tehát megszüntet*hető*, mi több, az egyenlőtlenségek felszámolásához megszüntet*endő*, ami természetesen *valóban* politikai lépés. Fent nevezett világhíres szerzők azonban erre az összefüggésre egy szót sem vesztegetnek, nemhogy felhívnák rá olvasóik becses figyelmét.

A marxi közgazdaságtan kiiktatására tett kísérlet persze nem e szerzőkkel és még csak nem is a kelet-európai rendszerváltással kezdődött. A neoklasszikus közgazdaságtant mintegy másfél évszázada kreálták azért, hogy kiiktassák a marxi munkaérték-elméletet a tudományból. Knut Wicksell kendőzetlen megfogalmazásában:

„A szocialisták (főleg Rodbertus, de még inkább Marx) kezében az értékelmélet a fennálló rend elleni rettenetes fegyverré vált... Egy új és jobban megalapozott csereérték-elmélet

[1] „The Major Results of this Study ... The first is that one should be wary of any economics determinism in regard to inequalities of wealth and income, The history of the distribution of wealth has always been political, and it cannot be reduced to purely economic mechanisms." (Piketty, 2014: 20.)

[2] „A szegény országok azért szegények, mert akiknek hatalmuk van, szándékosan olyan döntéseket hoznak, ami szegénységet teremt." (Acemoğlu-Robinson, 2012: 68.).

megteremtése ezért nemcsak elvont elméleti jelentőségű, de elsőrendű gyakorlati és társadalmi érdek is volt, amelyhez ... Menger, Jevons és Walras [az ún. „marginális forradalom" atyjai] kövezték ki az utat".[3]

Az újabb társadalomtudományi irányzatok követőinek jó része hasonló úton jár, amennyiben úgy interpretálja a mai kapitalizmust, hogy Marx gazdasági tanainak még az alapjaival sincs tisztában.

Ezért a nagy tudós születésének 200. évfordulójáról megemlékezve, a mai kapitalizmus mozgástörvényeinek marxi alapokon történő interpretációja előtt feltétlenül érdemes és kell időt szakítanunk Marx gazdasági tanainak összefoglalására.

A MARXI KÖZGAZDASÁGTAN ALAPJAI[4]

Az 1867-ben megjelent fő mű, *A tőke*, annak előzményeivel és kiegészítőivel együtt (*A politikai gazdaságtan bírálatához*, *Értéktöbblet-elméletek*, *Gundrisse* stb.) foglalja össze Marx gazdasági tanait. Ezek szervesen illeszkednek történelemfelfogásához és a társadalmi formációkra vonatkozó elméletéhez, és az ezekben foglalt kapitalizmuskritikán nyugszik Marx kommunizmuselmélete is. Ami gyökeresen új és egyedi Marx szemléletében, és így megkülönbözteti őt mind a munkásságának alapjául szolgáló klasszikus, mind a munkásságát eltemetni hivatott neoklasszikus tanoktól, az a következetes és dialektikus történelemszemlélet. Az, hogy az emberi társadalom egy lépcsőjeként tekinti, és ezért tulajdonképpen az azt meghaladó társadalom perspektívájából látta és láttatja a kapitalizmust.

A marxi történelemfelfogás szerint a társadalmi formák megkülönböztető jegyei, a formációk fejlődése és váltakozása az anyagi termelésnek, vagyis az emberek *termelési viszonyainak* függvényei, amely viszonyoknak a tulajdonviszonyok a „jogi kifejezései" (*A politikai gazdaságtan bírálatához* – Marx, 1965: 16.). A formációk váltakozásának pedig – a történelem egy periódusában – az osztályok közötti ellentét, az osztályharc a motorja.

„Polgári történetírók már jóval előttem ábrázolták az osztályok e harcának történelmi fejlődését, polgári közgazdászok pedig az osztályok gazdasági anatómiáját. Ami újat én cselekedtem, az annak a bebizonyítása volt, 1. hogy az osztályok létezése csak a termelés

[3] In the hands of the Socialists (especially Rodbertus, and Marx still more so) the theory of value became a terrible weapon against the existing order. It almost rendered all other criticism of society superfluous. ... The establishment of a new and better-founded theory of exchange value was, therefore, not only of abstract theoretical importance, but also of eminent practical and social interest ... and the three men... paved the way." (Wicksell, [1934] 1977: 28–29.).

[4] Egy bővebb és nagyon jó összefoglaló olvasható Vígh László tollából a neten (Vígh, s.a.), valamint egy ettől bővebb, elmélettörténeti és aktuális világgazdasági kérdésekkel is foglalkozó, ma már nehezen fellelhető egyetemi jegyzetben (Szigeti [szerk.], 1990).

fejlődésének meghatározott szakaszaihoz van kötve; 2. Hogy az osztályharc szükségszerűen a proletariátus diktatúrájához vezet; 3. Hogy maga ez a diktatúra csak átmenet valamennyi osztály megszüntetéséhez és az osztálynélküli társadalomhoz."(Karl Marx levele Joseph Weydemeyerhez 1852. március 5-én - Marx-Engels, 1971: 479.)

Gazdasági tanait Marx hosszú kutatómunka után, szisztematikusan, a legegyszerűbb, közvetlenül, empirikusan is megragadható, szemléletes formákból kiindulva, bőséges magyarázat és beszédes illusztráció segítségével fejti ki, lépésről lépésre haladva a bonyolultabb és magasabb elvontsági szintek felé, hogy aztán „visszafelé", a bonyolultabb fogalmakat, jelenségeket is visszavezetni az alapfogalmakra.[5] E módszer mind logikailag, mind didaktikailag a legjobb módja egy bonyolult rendszer leírásának és megértésének - ezért legalább *A tőke* értő elolvasása senki számára nem „úszható meg", aki valóban meg akarja érteni a marxi rendszert. Az alábbi összefoglaló sem pótolja ezt, de remélhetőleg meggyőzi arról az olvasót, hogy gondosan felépített, konzisztens elméletről van szó, amellyel érdemes foglalkozni.

FOGALMI KERETEK ÉS MÓDSZER

Marx szerint a termelés formái nem öröktől (természettől) adottak (mint ahogyan azt a klasszikus és később a neoklasszikus polgári közgazdaságtan láttatja), így nem azok a kapitalista termelési mód kategóriái (áru, tőke, bérmunka stb.) sem. Ezeknek specifikus társadalmi jellegük, „társadalmi formameghatározottságuk" van. Abszolút jellege egyedül annak van, hogy a termelést mindig *a társadalom rendelkezésére álló munkaidő* szabályozta - de hogy ez milyen módon történt, az társadalmi formánként eltér. Amíg pedig ez az idő nem kollektív irányítás alapján kerül felhasználásra, addig tere van a gazdasági és szociális ellentéteknek, válságoknak. Engelsnek írja 1868-ban:

„Valójában egyetlen társadalmi forma sem akadályozhatja meg, hogy ilyen vagy olyan módon ne a társadalom rendelkezésére álló munkaidő szabályozza a termelést. De ameddig ez a szabályozás nem a társadalomnak a munkaideje felett gyakorolt közvetlen, tudatos ellenőrzése útján megy végbe - ami csak köztulajdon esetén lehetséges -, hanem az áruk árainak mozgása útján, addig a dolog annál marad, amit te már *Deutsch-Französische Jahrbücher*ben igen találóan megmondtál." (Marx-Engels, 1974: 10.)

Nevezetesen, hogy az érték és a használati érték ellentéte időnként a pusztító túltermelési válságokban tör ki.

[5] E módszer a tudományos megismerés és oktatás általános módszerének tekinthető. Kalmár László matematikus ugyanezt az eljárást írja le a matematika fejlődéséről, illetve tanításáról „A matematikai egzaktság fejlődése a szemlélettől az axiomatikus módszerig" című írásában (Kalmár, 1986: 37-61.).

Ezen a történeti alapzaton vizsgálja Marx *A tőké*ben a kapitalista termelési mód jellegzetességeit. Az elemzés bázisát az értékelmélet alkotja, amely következetesen húzódik végig Marx egész rendszerén, és amely nélkül nem érthető meg a marxi értéktöbblet-, növekedés-, egyensúly-, pénz- és válságelmélet, a profitráta csökkenő tendenciája vagy a termelési ár problémaköre sem.

Marx elemzése elsősorban logikai, mert bár széles körű olvasottságon és empírián, valamint az elődök eredményeinek beható ismeretén és kritikáján nyugszik, olyan mélyben fekvő lényegi viszonyokat vizsgál, amelyek ebben a formájukban empirikusan nem ragadhatók meg (legfeljebb a felszíni jelenségekből következtethetünk létükre). Ezzel tisztában volt maga Marx is, olyannyira, hogy éppen annak alapján nevezte „vulgárisnak" a közgazdaságtan képviselőit, hogy nem tudnak különbséget tenni minőségileg különböző dolgok között (mint például a föld, földjáradék, munka), vizsgálódásuk megreked „a közönséges elképzelés számára kézenfekvő", a lényegi viszonyoknak csak „elidegenült megjelenési formáit" adó szinten, holott „minden tudomány fölösleges volna, ha a dolgok megjelenési formája és lényege közvetlenül egybeesnék" (*A tőke*, III. 770.).

A „bizonyíthatóságnak" ez a nehézsége végigkíséri Marx munkásságának megítélését. Így például a munkán alapuló értékelmélete, amely nem mutatható ki empirikusan - mondjuk a popperi tudományosságkritérium szerint -, hiszen „eddig még egyetlen vegyész sem fedezett fel a gyöngyben vagy a gyémántban csereértéket" (*A tőke*, I. 85.), létezése mégis nyilvánvaló, hiszen munka nélkül nincs termék. Mint Marx írja *A tőké*ről:

„[...] ha könyvemben nem lenne fejezet az értékről, a valóságos viszonyok általam adott elemzése akkor is magában foglalná a valóságos értékviszony bebizonyítását és kimutatását. Az a fecsegés, hogy az értékfogalmat még be kell bizonyítani, csak a legteljesebb tudatlanságon alapul mind a szóban forgó tárgyat, mind a tudomány módszerét illetően. A gyerek is tudja, hogy minden nemzet felfordulna, ha nem is mondom, hogy egy évre, hanem csak néhány hétre abbahagyná a munkát. Ugyanúgy tudja azt is, hogy a különböző szükséglettömegeknek megfelelő terméktömegek a társadalmi összmunka különböző és mennyiségileg meghatározott tömegét kívánják meg. Hogy a társadalmi összmunka meghatározott arányokban való *elosztásának* ezt a szükségességét a társadalmi termelés *meghatározott formája* korántsem szünteti meg, hanem csak *megjelenési módján* változtathat, az magától értetődik." (Marx–Engels, 1976: 124.)

ÉRTÉK- ÉS PÉNZELMÉLET

A marxi értékelmélet kulcsa az árutermelő munka *kettős jellege*. Ennek feltárása kizárólag Marx érdeme. Mind az őt megelőző, mind az őt követő gazdaságelméletek adósak maradtak a használati érték és csereérték (érték), illetve az ezeket létrehozó konkrét munka és absztrakt (elvont) munka megkülönböztetésével.

„Könyvemben a legjobb: 1. a munkának mindjárt az első fejezetben kiemelt kettős jellege annak megfelelően, hogy a munka használati értékben, vagy csereértékben fejeződik ki (ez az alapja a tények egész megértésének); 2. az értéktöbbletnek a maga különös formáitól, a profittól, a kamattól, a földjáradéktól stb. független tárgyalása." (Marx–Engels, 1956: 131.)

Míg a használati érték társadalmi formációkon átívelő kategória, az érték csak az árucsere világában, a piacra termelt termék esetében létezik. Az elszigetelten, magánmunkaként kifejtett munka *közvetetten* társadalmi jellegű: csak akkor válik azzá, ha azt a társadalom olyanként ismeri el azzal, hogy az árut a piacon megvásárolják. A marxi rendszerben minden áru értékét az *újra*-előállításához társadalmilag *átlagosan* szükséges munka határozza meg. Az érték tehát az áru *belső* tulajdonsága – ezt már a klasszikus közgazdák, Smith és Ricardo is felismerték – nem pedig valami külsőleg rátapadt dolog, mint a vulgáris közgazdászoknál a keresleti-kínálati viszonyok alapján kialakult (a neoklasszikusoknál pedig egyfelől ezzel, másfelől a hasznossággal magyarázott) *csere*érték, vagyis *ár*. Az áru előállításába fektetett általános munka (emberi izom és agy tevékenysége – munka általában) határozza meg azt az értéket, amely csereérték (ár) formáját ölti. A használati érték csak hordozója a csereértéknek egy *olyan* társadalomban, ahol a termelés célja *nem* a szükségletek kielégítése (használati érték), hanem a tőke gyarapítása (vagyis az érték, illetve az értéktöbblet). A csereérték az értéknek (és nem a használati értéknek!) *viszonylagos* megjelenési formája (egy kabát = két pár csizma). Az ár pedig relatív kifejezője az áruban megtestesült munkaidőnek.

A ritkaságok (például egy érdekes formájú, az eladó által talált fadarab), vagy monopoltermékek (beleértve az egyszer létrehozott, *újra*-előállításukhoz munkát nem vagy alig igénylő szellemi termékeket, mint a szoftver, a know-how vagy a gyógyszerek) ára kisebb-nagyobb mértékben elszakad értéküktől, de a piaci folyamatokat nem ezek határozzák meg (a verseny miatt egyetlen monopolhelyzet sem lehet tartós).

A marxi rendszer lényege, hogy az árak, jövedelmek szerkezete, módosulásai az érték változásának következményei. Az érték változását pedig a munka termelékenysége, vagyis a technikai haladás határozza meg. (Megjegyzendő, hogy a technikai változásokat a neoklasszikus egyensúlyi modellek nem integrálják, azt a rendszerbe kívülről jövő, exogén tényezőként kezelik.)

A fentiekből következik Marx pénzelmélete is. Eszerint nem a pénz mennyisége határozza meg az áruk értékét, mert az áruk értéke már eleve adott, ezt a pénz csak *megjeleníti*. A pénz funkciói: értékmérő, csereeszköz, forgalmi eszköz, kincsképző. Ez utóbbi, a *kincsképző funkció* mutatja meg legtisztábban, hogy a kapitalista termelési mód célja az önmagában vett gazdagság, és a használati érték az érték alárendeltje. A közvetlen árucserétől eltérően (ahol

árut cserélnek árura, tehát aki elad, az vesz is) a pénz jóvoltából az eladás és a vétel *időben elválhat* egymástól, és a pénz kicsapódhat a gazdaságból. Ebben rejlik a válság elvont lehetősége (lesz olyan termelő, akinek az áruját nem veszik meg), és ez világítja meg azt is, hogy a pénzügyi válság csak megjelenési formája a gazdasági (túltermelési) válságnak, a hitelezés nem oka, hanem kísérője, következménye a tőkeértékesülési ciklusoknak. A válságokat nem lehet „megfelelő" pénzügyi szabályozással kiküszöbölni, bár - mint arra Marx például a Peel-törvény kapcsán rámutat - a nem megfelelő pénzügyi szabályozás lehet okozója/súlyosbítója egy válságnak.

AMI VESZÉLYES A MARXI RENDSZERBEN - HONNAN ERED AZ ÉRTÉKTÖBBLET

Hogy a munkás állítja elő a tőkés hasznát (az értéktöbblet forrása a munkás meg nem fizetett munkája), már a klasszikusok (Smith, Ricardo) is felismerték, de csak mint egyenlőtlen cserét fogták fel: a munkás kevesebbet kap, mint a *munkája* értéke (a klasszikusok a munkát tekintették árunak). Marx felfedezése itt az, hogy a munkás nem a munkáját, hanem a munka*erejét* adja el (adja bérbe) munkáltatójának, és ennek a munkaerőnek a használati értéke az, hogy *saját értékénél több* érték létrehozására képes, és ezt a termelés során természetesen meg is teszi (e tulajdonsága miatt nevezi Marx a munkaerőre fordított tőkerészt *változó* tőkének, jele „*v*", szemben a gépekre, anyagokra fordított résszel, amelyek csak saját értéküket képesek átadni a termelés során, értékük tehát konstans, jelük a „*c*"). A munkaerő is áru, értéke ugyanúgy határozódik meg, mint bármely más árué: az újratermeléséhez társadalmilag átlagosan szükséges munkaidő, ami a *fogyasztásába bekerülő áruk összeértékét* jelenti, beleértve a családfenntartásra fordított áruk értékét is. (Ezenkívül a munkaerőáru értéke tartalmaz még egy ún. történelmi-erkölcsi elemet is, amely a változó társadalmi körülményekkel együtt változó fogyasztási szinthez igazodik.)

Fontos leszögezni, hogy a kizsákmányolás (a többletmunka elsajátítása) *nem erkölcsi kategória* Marxnál, hanem az osztálytársadalmak attribútuma, és történelmi koronként változó a formája.

„A tőkés megfizeti például a munkaerő napi értékét. A munkaerő használat, éppúgy, mint bármely más áru használata, például egy lóé, amelyet egy napra bérel, arra a napra tehát őt illeti meg. Az áru vevőjét megilleti az áru használata, és a munkaerő birtokosa valóban csak az általa eladott áru használati értékét adja oda, amikor munkáját odaadja. Attól a pillanattól, hogy belépett a tőkés műhelyébe, munkaerejének használati értéke, tehát használata, a munka, a tőkésé." (*A tőke*, I. 175.)

Vagyis: a munkás által adott hasznosság több használati értékben testesül meg (az általa előállított értéknek megfelelő használati értékek mennyisége

nagyobb), mint amennyit ő a munkaerejének használatáért cserébe kapott béren meg tud vásárolni.

Fontos itt felhívni a figyelmet még egy nagyon gyakori félreértésre, amely szerint a kizsákmányolás az alacsony bérekkel társul. Remélhetőleg a fentiekből világos: a kizsákmányolás ténye nem függ a bér nagyságától, de még a kizsákmányolás fokát sem a bér nagysága határozza meg. A kizsákmányolás foka egy arányszám a többletérték (terméktöbblet vagy nyereség) és a munkaerőnek juttatott értékrész (mai szavakkal: bér+járulékai+egyéb munkáltatói juttatások, vagyis a teljes munkaerőköltség) között. Egy magas bérű munkás tehát akár jobban is ki lehet zsákmányolva, mint alacsonyabb keresetű társa.

„Ha a felhalmozás előrehaladása csökkenti is a változó tőkerész relatív nagyságát, ezzel semmiképpen sem zárja ki abszolút nagyságának növekedését" (*A tőke*, I. 583.)

Marx újítása az is, hogy - mint fentebb már szó volt róla - megkülönböztette az értékalkotásban játszott szerepük alapján a tőke alkotórészeit: állandó tőke (csak saját értékét adja át, *c*), változó tőke (új értéket hoz létre, saját értékénél nagyobbat, jele *v*, az értéktöbblet jele *m*).

Ekkor az *értéktöbbletráta* (más néven: *kizsákmányolási ráta*):

$$p = \frac{m}{v}$$

Ettől eltér a *profitráta*, ami Marxnál a termelésben lekötött tőkére (arra a tőkére, amit a tőkés a termelésre megelőlegezett) vetített profit:

$$m' = \frac{m}{c + v}$$

A tőkés számára csak a profitráta az érdekes, az értéktöbbletráta nem érdekli, ahogy a munkás számára a bér az érdekes, ezért az értéktöbbletrátával (kizsákmányolásának mértékével) ő sem foglalkozik. Marx, a munkaérték-elmélet logikájának megfelelően, a munkanappal (munkaidővel) hozta összefüggésbe a kizsákmányolást, és megkülönböztette az értéktöbblet-termelés ún. relatív és az abszolút módját. Ezek alkalmazására (a kizsákmányolás fokozására) a tőkést a konkurencia kényszeríti. Az abszolút értéktöbblet a munkaórák számának vagy intenzitásának növelésével érhető el (akkor a munkás több munkát ad le ugyanakkora bérért), a relatív értéktöbblet-termelés pedig a munka termelőerejének fokozásával (a technológia fejlesztésével, „gépesítéssel") áll elő. Ez utóbbi, a piacon elsőként alkalmazva, időlegesen extraprofitot biztosít a tőkésnek, mert az a társadalmilag átlagos alá csökkenti egyéni költségeit. Az újítás elterjedtével azonban, amikor a termelékenység mindenütt egyaránt megnövekedett, csökkenti az átlagos profitrátát (így

az újítóét is), hiszen a technológia élőmunkát vált ki, és ezzel csökkenti az egységnyi befektetésre jutó hozzáadott értéket, benne a profitot. Hacsak nem sikerül az új értékben a bér arányát kellőképpen leszorítani.

Mindjárt világos lesz ez, amint a profitráta képletében mind a számlálót, mind a nevezőt elosztjuk v-vel:

$$p' = \frac{\frac{m}{v}}{\frac{c}{v} + \frac{v}{v}} = \frac{\frac{m}{v}}{\frac{c}{v} + 1}$$

A $\frac{c}{v}$ hányados (az állandó és változó tőke, vagyis a gépekre/anyagokra stb. és a munkásokra előlegezett tőke aránya) a tőke *összetétele*, amely köznapi nyelven szólva a gépesítettség, a technológiai fejlettség fokát fejezi ki. Marx, körültekintően és egy sebész pontosságával járva el, megkülönböztette a tőke *technikai* és *érték*összetételét (az előbbi azt mutatja meg, hogyan aránylik a termelésbe vont termelési eszközök tömege az alkalmazásukhoz szükséges munkamennyiséghez, az utóbbi pedig a gépek összértéke és az alkalmazott munkásoknak juttatott értékrész aránya), és még arra is gondja volt, hogy *„szerves"*-összetételként különböztesse meg azt a tőkeösszetételt, amelynél az értékösszetétel a technikai összetételt és annak változásait tükrözi (tehát nemcsak azt, hogy a tőkés alacsonyabb bérű munkásokat foglalkoztat ugyanazzal a technológiával). (*A tőke*, I. 573.) A szerves összetételnek Marx növekedéselméletében is jelentősége van.

A profitráta így átalakított képlete világosan megmutatja, hogy a technológiai fejlődés (amely növeli a nevezőben lévő szerves összetételt) a profitráta csökkenése irányába hat, amit csakis a kizsákmányolás fokának (a számlálónak) a növelése kompenzálhat. A kizsákmányolás fokozása, mint mondottuk, bekövetkezhet a munkanap meghosszabbításával, a munkaintenzitás növelésével, vagy úgy, hogy a munkaerő értéke csökken, mert a fogyasztásába kerülő termékek értéke csökken (*A tőke*, I. 296.). Napjainkban az abszolút értéktöbblet-termelés eszközei még a fizetetlen túlórák, a relatíve az alacsonyabb bérű országokba való termeléskitelepítés, vagy az olcsó (például migráns) munkaerő alkalmazása.

Fontos még megjegyezni, hogy Marx tisztában volt azzal, hogy az érték nem határozhatja meg *közvetlenül* az árakat, hiszen az egyes ágazatokban a tőke szerves összetétele eltérő, ami különböző profitrátát eredményezne, amit azonban a tőkeáramlás korrigál: a tőke az alacsonyabb profitrátájú ágazatokból a magasabb profitrátájú ágazatokba áramlik, míg végül a profitráták kiegyenlítődnek. A befektetett tőkére vetített *átlagprofitrátá*val adódik az ún. „termelési ár", amely Marx szerint az ár valódi vonzáspontja.

A termelésiár-elmélet kiválóan alkalmas ma is a kis- és a nagytőkék közötti ellentétek reálgazdasági okainak leírására: a fejlettebb technológiájú vállalat (TNC) értéktöbbletet von el a kevésbé fejlett, munkaigényesebb termelést folytató vállalattól (kkv, beszállító), még akkor is, ha azonos profitrátával dolgoznak, és ez igaz a nemzetek közötti viszonyra is.

A TŐKE KÖRFORGÁSÁNAK IMMANENS TULAJDONSÁGAI: NÖVEKEDÉS, FELHALMOZÁS, VÁLSÁG

A fentiekhez szervesen illeszkedik Marx felhalmozás-, növekedés- és válságelmélete. A soha nem szűnő konkurencia a tőkét mindig újabb beruházásra, a termelékenység fokozására ösztönzi, amivel nő a szerves összetétel, halmozódik a tőkés kezében lévő tőke (gazdagság és termelőerők formájában is), és a régi tőkék (technológiák) profittermelő képessége időről időre csökken, vagyis e tőkék „elértéktelenednek", versenyképtelenné válnak, így a termelés ciklikusan válságokba torkollik.

E folyamatok a maguk logikája szerint hullámzásokon keresztül érvényesülő hosszú távú trendeket *(tendenciákat)* hordoznak, mint a profitráta süllyedése, a kizsákmányolás fokozódása, a tartaléksereg képződése, a pauperizmus fokozódása, valamint a termelőerők „feltétel nélküli" fejlesztésére irányuló állandó tendenciát, aminek ellene hat a tőke értékének megőrzésére/értékesítésére irányuló tartós törekvés (hiszen a tőke elértéktelenedése veszteséget jelent tulajdonosa számára).

„[...] a tőkés termelési mód a termelőerők abszolút fejlesztésére irányuló tendenciát foglal magában, tekintet nélkül az értékre és a benne foglalt értéktöbbletre, s tekintet nélkül azokra a társadalmi viszonyokra, amelyek közepette a tőkés termelés végbemegy; másrészt viszont célja a létező tőkeérték fenntartása és a legnagyobb mértékben való értékesítése (azaz ennek az értéknek mind gyorsabb növelése). Sajátos jellege arra irányul, hogy a meglévő tőkeértéket eszközül használja ennek az értéknek lehető legnagyobb értékesítéséhez. A módszerek, amely révén ezt eléri, magukban foglalják: a profitráta csökkenését, a meglévő tőke elértéktelenedését és a munka termelőerőinek a már megtermelt termelőerők rovására való fejlesztését." (*A tőke*, III. 237.)

A tőkés termelési módra Marx szerint a növekvő szerves összetétel (az állandó és változó tőke értékarányának a technikai haladást tükröző növekedése) melletti felhalmozás jellemző (a munkát megtakarító technikai haladás), ami *állandó növekedési kényszert* jelent.

„[...] a munka növekvő termelékenységével az általa elhasznált termelési eszközöknek nemcsak hogy a terjedelme növekszik, hanem értékük terjedelmükhöz képest süllyed. Értékük abszolúte emelkedik, de nem arányosan terjedelmükkel." (*A tőke*, I. 583.)
[...]

„[...] az össztőke növekvő haladványban történő felhalmozására van szükség ahhoz, hogy adott nagyságú pótlólagos munkáslétszámot szívhasson fel." (*A tőke*, I. 589.)

A marxi növekedéselméletben tehát a tőkeelemek (*c* és *v*) egyenlőtlen növekedése nem okoz egyensúlytalanságot (elégtelen keresletet), és így például a bérek növelésével nem is kiküszöbölhetők az egyensúlytalanságok. *Minden kereslet a tőke kereslete*, mert a tőke igényei határozzák meg az alkalmazott munkáslétszámot és annak bérét. Nem az elégtelen fogyasztói kereslet, vagy a „fizetőképesség hiánya" *okozza* tehát a válságot, bár a válság ilyenként jelenik meg.

„Tiszta tautológia azt mondani, hogy a válságok a fizetőképes fogyasztás, ill. fizetőképes fogyasztók hiányából erednek. A tőkés rendszer nem ismer más fogyasztást, mint fizetőt, kivéve sub forma pauperis (a pauper formájában) vagy a csirkefogóét. Az áruk eladhatatlan volta annyit jelent, hogy nem találtak fizetőképes vevőkre, tehát fogyasztókra (hiszen az árukat végső soron termelő vagy egyéni fogyasztásra vásárolják). Ha pedig ennek a tautológiának azzal akarják a mélyebb megalapozottság látszatát adni, hogy kijelentik, a munkásosztály túlságosan kicsiny részét kapja meg saját termékének, tehát a bajt orvosolni lehetne, ha nagyobb rész jutna neki, következésképpen munkabére növekednék, erre csak annyit kell megjegyeznünk, hogy a válságokat mindig olyan periódus készíti elő, amelyben a munkabér általánosan emelkedik és munkásosztály realiter [valóságosan] nagyobb mértékben részesedik az évi termék fogyasztásra rendelt részéből." (*A tőke*, II. 373–374.)

(Bár a következő fejezetben erre még visszatérünk, azonban az idézet végével kapcsolatban már itt meg kell jegyezzük, hogy a tőkeciklusok globalizálódásával a helyzet bonyolultabbá vált: a termelés extenzív kiterjesztésével a bérek és arányuk az új értékben inkább a periférián nőnek, míg a centrumban az innovációk és az intenzív fejlődés miatt a munka részesedése inkább csökkenésre hajlamos.)

Mint korábban már szó volt róla, Marx szerint a válság elvont lehetősége az, hogy az adás és a vétel elválik egymástól, így az érték pénz formájában kikerülhet a forgalomból: nem mindenki vesz, aki elad. A válság tehát maga az elégtelen kereslet – ebben a formában jelenik meg –, a kérdés csak az, *kinek* az elégtelen kereslete és *miért*. Köztudott, hogy a munkások, akik munkaerejüket adják el, az azért kapott keresetüket tipikusan elköltik (hiszen a munkaerő értékét a fogyasztásába bekerülő javak határozzák meg), és már tisztáztuk azt is, hogy az ő keresletüket is a tőke határozza meg: a munkáson keresztül is a tőkés vásárol. Akkor hát ki lehet az, aki elad, de nem vesz? Nyilvánvalóan csak a tőkésosztály lehet, amelyik valamiért nem vásárol, azaz nem ruház be. A válság tehát a *tőke elégtelen kereslete*. Ennek oka pedig nyilvánvalóan a *kedvezőtlen profitkilátások* lehetnek, amelyeket a fentiekben elmondottak szerint a konkurencia miatt elértéktelenedő tőkék okoznak.

Nem nehéz belátni, hogy ehhez semmi köze a bérszínvonalnak, illetve a bér új értékhez viszonyított arányának. Ez az arány lehet kisebb vagy na-

gyobb, ez mit sem változtat a válság elvont lehetőségén, ahogy azon sem, hogy az elégtelen kereslet csakis a tőkétől származhat. Ezen a helyzeten a hitelezés sem segít, csupán elodázza, és a munkásosztály nyakába varrja a válság terhét.

Összefoglalva tehát: a profitkilátások ciklikus romlása a konkurenciának köszönhető, amely állandó innovációra ösztönöz az extrapofit reményében, de amely az ész cseléhez méltón (a szándék visszájára fordul az eredményben) az innováció elterjedésével mindenki profitrátáját lerontja, és eközben a már korábban befektetett tőkéket elértékteleníti. Ezek felhalmozódásakor robban ki a válság, és e folyamat vezet a profitráta tendenciális eséséhez.

„Minthogy az alkalmazott eleven munka tömege az általa mozgásba hozott tárgyiasult munka tömegéhez ... képest állandóan csökken, ezért ezen eleven munka meg nem fizetett és értéktöbbletben megtestesülő részének is állandóan csökkenő arányban kell állnia az alkalmazott össztőke értékterjedelmével. Az értéktöbblet tömegének ez az aránya az alkalmazott össztőkéhez alkotja azonban a profitrátát, amelynek tehát állandóan esnie kell." (*A tőke*, III. 204.)

[...]

„Az általános profitráta tovahaladó süllyedő tendenciája tehát csupán a munka társadalmi termelőereje tovahaladó fejlődésének *a tőkés termelési módra nézve sajátságos kifejezése.*" (Uo.)

A MARXI KÖZGAZDASÁGTAN JELENTŐSÉGE A GLOBÁLIS KAPITALIZMUS MOZGÁSFORMÁINAK MEGÉRTÉSÉBEN

A marxi rendszerrel szembeni kritikák, kevés kivétellel, a korszellemet követve és a marxi rendszer ismerete *nélkül* fogalmazódnak meg. Az olyan itt-ott elhangzó kijelentések, miszerint Marxnak bizonytalan az episztemológiája, vagy hogy nem foglalkozott az infláció kérdésével, a maguk semmitmondásával talán még nem is ártanak annyit, mint amikor látszólag komoly ellenvetéssel találkozhat a gyanútlan – és tudatlan – olvasó. Mint például az egyébként sok tekintetben kiváló Pogátsa Zoltán közgazdász tollából.

Az olvasó az eddigiekből maga is könnyen rájöhet arra, hogy miféle zavarral van itt dolgunk: „a marxiánus modell" – írja (Pogátsa, 2015: 7.) – „a profit egyetlen forrásának a munkát tekintette, a többletérték elosztásában a szociológiai erőviszonyok nála sem játszanak szerepet, az egyes szektorok bér/többletérték rátája nála kiegyenlítődik" (Pogátsa 2015: 7.).

Hagyjuk most a szociológiai erőviszonyok Marx általi elhanyagolásának kérdését, mert túllépné e tanulmány kereteit annak bemutatása, milyen körültekintően írta le Marx a felépítményi elemek (mint például a „szociológiai erőviszonyok") és azok alapzatának (a gazdálkodás, vagy ha úgy tetszik, a többlettermelés módjának) a dialektikus viszonyát. Tekintsünk most el at-

tól is, hogy Marxnál profit és értéktöbblet nem azonos kategóriák, hogy nála olyan fogalom, mint „többletérték", nincs (többlettermék, többletmunka és értéktöbblet viszont van). De azt azért kérdezzük meg, hogy miből származik még az értéktöbblet, ha nem a munkából? Az elosztásból? Lehet valaminek a „forrása" az *elosztás*? Továbbá: mi az a „bér/többletérték ráta"? Talán az értéktöbblet-rátára, más néven a kizsákmányolási rátára gondol a szerző? Az bizony $\frac{m}{v}$, tehát az értéktöbblet (és nem „többletérték") osztva a munkaerőáru értékével (a teljes munkaerőköltségről van itt szó, és nem pusztán a bérről), és *nem fordítva*!

A szerző azt is elmulasztotta megadni, hol állítja azt Marx, hogy az értéktöbbletráta kiegyenlítődik. Talán azért, mert ilyet Marx sehol sem állít, hiszen éppen azt hangsúlyozza, hogy azzal a tőkés nem is törődik. Mint fentebb láttuk, amivel törődik, és ami kiegyenlítődik, az a *profitráta* (a lekötött tőkére vetített profit), hiszen mindegy neki, hogy milyen arányban adja ki tőkéjét állandó és változó tőkére, a lényeg, hogy milyen arányú lesz e beruházás hozadéka. Ha a régi technológiát tudja alacsony munkaerőköltséggel házasítani (tőkekivitel alacsony bérű országokba), az is jó, de ha új, drágább technológiához kevesebb élőmunkára van szüksége (technológiai fejlesztés a magas bérű országokban), az is. Fontos tanulság ez mai viszonyainkat tekintve, amikor a gépesítés már a bonyolult szellemi munkát is eléri!

Pogátsa nincs egyedül. Számtalanszor találkozni azzal, hogy olyat adnak Marx szájába, amit soha nem mondott, majd egy egyszerű kijelentéssel cáfolják, nevetségessé téve a 19. századi nagy gondolkodót.

Piketty szerint például Marx „teljesen elhanyagolta a tartós technológiai fejlődés és az állandóan növekvő termelékenység lehetőségét, amelyek ... képesek bizonyos mértékben ellensúlyt képezni a magántőke felhalmozásával és koncentrációjával szemben,"[6] sőt a marxi elmélet „implicite azon a szigorú feltételezésen alapul, hogy a termelékenység növekedése hosszú távon zéró".[7] Ha sikerült túltennünk magunkat afölötti hitetlenkedésünkben, hogy valóban a világ ügyeletes sztárközgazdásza írja ezt, akkor joggal merül fel bennünk a gyanú, hogy Piketty még életében egyetlen sort sem olvasott Marxtól, de legalábbis néhány oldal után letette, és tanítványaival sem pótoltatta ezt a mulasztását. Hiszen - mint fentebb láttuk - Marx éppen hogy a tőkés termelési mód megkülönböztető sajátosságának tartotta a termelőerők „abszolút" és „feltétel nélküli" fejlesztésére irányuló tendenciát, amely a tőke eszköze önmaga értékesítésére, ám egyben - akaratlanul - önmaga jöve-

[6] „Marx totally neglected the possibility of durable technological progress and steadily increasing productivity, which is a force that can to some extent serve as a counterweight to the process of accumulation and concentration of private capital" (Piketty, 2014: 10.).

[7] „Marx's theory implicitly relies on a strict assumption of zero productivity growth over the long run" (Piketty, 2014: 27.).

delmezőségének (a profit rátájának) a csökkentésére is (*A tőke*, III. 237–238.). A termelékenység növekedése pedig még egy közgazdászceleb kívánságára sem ellensúlyozhatja a tőkefelhalmozást, mert *éppen ez a leggyorsabb módja* a tőkefelhalmozásnak: az élőmunka kiváltása géppel, vagyis az állandó tőke (c) növelése a változóhoz (v) képest. Ha Piketty ezt nem érti, az nem Marxról állít ki rossz bizonyítványt.

A kapitalista termelőmód Marx által leírt általános jellemzői a mai, globálissá vált rendszerre is érvényesek, bár nem egy közülük megváltozott, globalizált formában jelentkezik, és – részben ezért – empirikusan nehezen kimutatható, illetve vitatott, mint például a profitráta csökkenő tendenciája, vagy a munkásosztály „elnyomorodása". A kétségtelenül beigazolódott marxi állítások közé tartozik például a tőke élősködő jellege – hisz látjuk, hogy fokozódó mértékben az –, vagy a tőke állandó növekedési, felhalmozódási kényszere, amit a tőke koncentrációjával és centralizációjával kialakuló transznacionális monopóliumok növekvő hatalmában érhetünk tetten, nyilvánvaló a pénzügyi szektor növekvő jelentősége is, és hogy ez még súlyosabbá teszi a kapitalizmus válságait.

A globális kapitalizmus elemzéséhez a Marx által adott elmélet egész apparátusára szükség van, enélkül csak zsákutcás vagy hiányos elméletek születhetnek, amelyek a kapitalizmus megszelídíthetőségének illúziójával szolgálnak, és alapjukat a tőkelogika korlátozhatóságának tétele – tehát a tőkelogika meg nem értése – képezi (lásd például a nemnövekedési elméletet, a válságok kiküszöbölésére kínált bérnövelést vagy pénzügyi szabályozást, a munkásosztály elnyomorodásával szemben javasolt feltétel nélküli alapjövedelmet stb.). Mintha a felszólítás, hogy az oroszlán ne egyen húst, bármiféle eredménnyel is járhatna – az e ráolvasást gyakorlónak a kiéhezett oroszlán általi jóízű elfogyasztásán, az ilyen elméleteknek és művelőiknek a mainstream tudományokba való integrálásán túl.

Nem nehéz belátni, hogy ha a tőkefelhalmozás akadályoztatva van, akkor a termelés megakad, ami munkanélküliség formájában a munkavállalókat is sújtja. Ezért jutott Marx arra a következtetésre, hogy a kapitalizmus bajait csak a kiváltó ok, a termelőeszközök magántulajdona monopóliumának megszüntetésével, a termelőerők társadalmasításával – egy új társadalmi berendezkedéssel – lehet megoldani.

A globális kapitalizmus – Rozsnyai (2002) kifejezésével a „transznacionális monopolkapitalizmus" – a kapitalizmus egy új szakasza, amelyben az értéktörvény uralma a társadalmi újratermelés felett a globális magántulajdon (a transznacionális vállalatok, TNC-k) vezetésével valósul meg a világgazdaság tengelyszerű, centrum–periféria mintázatú munkamegosztása (Wallerstein, 2010) mentén.

A transznacionális monopolkapitalizmus hat fő jellemzője:

1. A *tőkefelhalmozás globálisan* folyik, ami szorosan összefonódik a financializálódás erősödésével (a tőke pénz formájában való kicsapódásával, és ezzel likviddé és gyors mozgásúvá válásával). A felhalmozási ciklus intenzív innovatív szakasza a centrumban zajlik, ahol a verseny erős és innováció innovációt követ, miközben éppen a heves verseny miatt a gyártás nagyon gyorsan kikényszerül/kiterjed az alacsonyabb bérű és adójú perifériákra, ahol a termelést felpörgeti. A tőkeciklus extenzív szakasza tehát a periférián zajlik, miközben a centrumban már az újabb ciklus innovatív (intenzív) szakasza folyik. Ez a minta szétteríti, széthúzza a kapitalizmus hatásait, amelyek így gyakran okuktól elszakítva jelennek meg, vagy meg sem jelennek a világrendszerben gondolkodni képtelen elemzők számára.

2. Ez a globális ciklus mindent átható és önmagát erősítő *hierarchiához* vezet. Jövedelmi, vagyoni, technológiai, termelékenységi, tudásbeli egyenlőtlenségek társadalmi rétegeken, régiókon és országokon belül és azok között is.

3. A termelést a TNC-k vertikális értékláncokba szervezik, amelyeken keresztül leányvállalataiktól és beszállítóiktól a központba szívják a világ legkülönbözőbb tájain előállított *értéket, vagyis nemzeti munkát*. Kiválóan bizonyítják ezt többek között Szalavetz (2013) empíriával is alátámasztott kutatásai. Az értékelszívás együtt jár az „áthárítási mechanizmusok" (Artner, 2003, 2014) működésével: a perifériák csak az „uraságtól levetett", másod-, harmadvonalú technológiákhoz jutnak hozzá, béreik a centruméhoz képest nyomottak, bár az extenzív periódusok alatt nőnek, tőkeéhségük miatt inflációra és eladósodásra hajlamosak, könnyű prédái a spekulációnak, ugyanakkor olcsó áruikat a centrumba exportálva hozzájárulnak a centrumtőke termelési és főleg munkaerőköltségének a leszorításához. Ez a folyamat a *munkaerő értékének globális kiegyenlítődése* irányába hat.

4. A globális tőkeértékesülés ugyan beindítja és vezérli a perifériák fejlődését, növekedését, de *ellehetetleníti tényleges felzárkózásukat* a centrumországokhoz, amit a polgári közgazdaságtan jelenségszinten a „közepes jövedelmi csapda" *(middle income trap)* fogalmával ír le, de megmagyarázni nem tud (lásd Sőreg, 2017). Ebben közrejátszik az is, hogy a perifériák bekapcsolása a globális tőkeciklusba felhajtja béreiket, és ezzel csökkenti versenyelőnyüket.

5. Mindez oda vezet, hogy a *válságjegyek felhalmozása a perifériákon* folyik, illetve a válság terheit a centrum könnyen átviszi a perifériákra akár úgy, hogy exportálja oda a tőkét (elavult technológiák), akár úgy, hogy éppen akkor nem teszi ezt, amikor a perifériának a legnagyobb szüksége lenne rá (elég csak az eurózóna válságára, különösen a görög esetre gondolnunk). Ez tovább fokozza a minden oldalú egyenlőtlenségeket és a periféria függését.

6. E folyamatok *kölcsönösen erősítik* egymást, és mindegyik a *(bér)munkát terheli* és a bérmunka válságának irányába hat. Ezt mutatja a fiatalok munkanélkülisége, illetve az inaktív (se nem dolgozó, se nem tanuló, se munkát nem kereső) fiatalok számának a növekedése, az atipikus foglalkoztatási formák (úgymint részmunkaidő, határozott idejű szerződések, szerződéses foglalkoztatás, zéró-hour szerződések, „gig"-economy stb.) terjedése, és ezek nyomán a prekariátus (a legbizonytalanabb helyzetű társadalmi rétegek) gyarapodása.

A globális tőkeértékesülés körforgása mindaddig zajlik, amíg az egész termelést meghatározó technológiai paradigma ki nem merül, és a rendszer mind gazdasági, mind a hozzá tartozó intézményi struktúrákkal együtt válságba nem fut (részletesebben l. Artner, 2014). Az ilyen válságot hívja Rozsnyai (2002) - Hegel után szabadon - „csomópontválságnak", utalva arra, hogy minőségi ugrásnak kell bekövetkeznie: vagy formát vált a kapitalizmus („belső" ugrás), vagy egészen új társadalmi rendszer születik - ami persze még sosem történt békésen. A háborús helyzet már mindenesetre fennáll, legutóbb éppen a Kurd Munkapárt vezetője, az 1994 óta török börtönben ülő Abdullah Öcalan szellemi iránymutatásai alatt szerveződő kurdok ellen indított támadást a globális kapitalizmus regionális nagyhatalma, a tőkefelhalmozási lehetőségeit egy esetleges „szocialista" kurd állam lététől joggal féltő, tekintélyelvű vezetés alatt álló Törökország.

Ezen a ponton kellene rátérni a globális kapitalizmus munkaerőpiaci viszonyainak tárgyalására, hiszen, mint mondottuk, a tőke egész globális körforgásának terheit a munka viseli. Ez azonban már meghaladja e tanulmány kereteit.

IRODALOM

Acemoğlu, Daron-Robinson, James A. (2012): *Why Nations Fail: The Origins of Power, Prosperity, and Poverty*. New York: Crown Publishers

Artner Annamária (2003): Válság és globalizáció. *Ezredvég* 13 (2): 65–70.

Artner Annamária (2014): *Tőke, munka és válság a globalizáció korában*. Budapest: Akadémiai Kiadó

Engels, Friedrich (1974 [1876–1878]): *Anti-Dühring*. MEM 20. Budapest: Kossuth

Kalmár László (1986): *Integrállevél. Matematikai írások*. Budapest: Gondolat

Marx, Karl (1965): *A politikai gazdaságtan bírálatához*, I. MEM 13. Budapest, Kossuth

Marx, Karl-Engels, Friedrich (1971): *Levelek, 1852–1855*. MEM 28. Budapest, Kossuth

Marx, Karl-Engels, Friedrich (1974): *Levelek, 1868–1870*. MEM 32. Budapest, Kossuth

Marx, Karl-Engels, Friedrich (1956): *Levelek a tőkéről*. Budapest: Szikra

Marx, Karl-Engels, Friedrich (1976): *Levelek a történelmi materializmusról*. Budapest: Kossuth

Marx, Karl (1978): *A tőke* I., II., III. MEM 23–25. Budapest: Kossuth

Piketty, Thomas (2014): *Capital in the Twenty-First Century*. Cambridge–London: The Belknap Press of Harvard University Press. Magyarul: *A tőke a 21. században*. Budapest: Kossuth. 2015

Pogátsa Zoltán (2015). *A bérszínvonal és a bérfelzárkózás meghatározói Magyarországon*. Tanulmány. Friedrich Ebert Stiftung, Budapest, 2015. április. http://www.fesbp.hu/common/pdf/Pogatsa201504.pdf

Rozsnyai Ervin (2002): *Az imperializmus korszakváltásai*. Szerzői kiadás, Budapest: Z-füzetek

Sőreg Krisztina (2017): Persistent Growth Slowdowns in Fast-Growing Middle-Income Economies. *Acta Oeconomica* 67 (s1): 97–111.

Szalavetz Andrea (2013): Régi-új világgazdasági jelenségek a globális értékláncok tükrében. *Külgazdaság* 57 (3–4): 46–64.

Szigeti Miklós (szerk.) (1990): *A közgazdaságtan alapjai*. Budapest: Kertészeti és Élelmiszeripari Egyetem Kertészeti Kar

Vanderbourght, Yannick–Van Parijs, Philippe (2017): *Basic Income. A Radical Proposal for a Free Society and a Sane Economy*. Cambridge–London: Harvard University Press

Vígh László (s.a.): *Marx gazdasági tanai*. http://marx.tek.bke.hu/szovegek/vigh_marx.htm

Wallerstein, Immanuel (2010): *Bevezetés a világrendszer-elméletbe*. Budapest: L'Harmattan–Eszmélet Alapítvány

Wicksell, Kurt ([1934] 1977): *Lectures on political economy*. Fairfield: Augustus M. Kelley

ÉBER MÁRK ÁRON

A VILÁGRENDSZER-ELEMZÉS

„Érvelésünkkel nemcsak a hatalom birtokosai hivatalos világfelfogása főáramával mentünk szembe, hanem a társadalomtudományok közel kétszáz éves története során felgyülemlett konvencionális elméletek jelentős részével is. [...] A világrendszer-elmélet művelői [...] saját tevékenységüket egyfajta fundamentális tiltakozásnak is látják, tiltakozásnak arról alkotott elképzelésünkkel és fogalomkészletünkkel szemben, hogy mit is tudunk a világról. Ugyanakkor meggyőződésünk, hogy ennek az új elemzési módnak a megjelenése egyben visszatükröződése és kifejeződése is a *tényleges* társadalmi tiltakozásnak a jelenlegi világrendszer drasztikus egyenlőtlenségeivel szemben, amelyeknek napjainkban óriási a politikai jelentősége."

Immanuel Wallerstein

A világrendszer-elemzés[1] azon társadalomtudományi iskolák egyike, amelyek érdemben továbbgondolták a 200 éve született Karl Marx munkásságát. A világrendszer-elemzés – Marx nyomában járva – a modern világrendszert *kapitalista* világgazdaságként, *a tőke* vég nélküli felhalmozásának globális rendszereként, az egész világot átfogó kapitalista munkamegosztás *történeti totalitásaként* ragadja meg. Célja a történeti rendszerek, kiváltképp a jelenlegi kapitalista világgazdaság eredetének, működésének és válságainak megértése. A világrendszer-elemzés antikapitalista, illetve radikális kapitalizmuskritikus tudásformaként a kapitalizmust történetileg kialakult, válságok során keresztül formálódó totalitásnak tekinti. Végső célja ennek megfelelően az – egyik képviselője, Cristopher Chase-Dunn megfogalmazásában –, hogy „... segítsen nekünk megérteni a világot annak érdekében, hogy megváltoztathassuk". (Chase-Dunn, 1998: 12.) Az áthallás nem véletlen Marx 11. Feuerbach-tézisével: „A filozófusok a világot csak különbözőképpen *értelmezték*; a feladat az, hogy *megváltoztassuk*." (Marx, [1845] 1977: 73. – *kiemelés az eredetiben.*)

[1] Kezdjük a névvel! Az iskola leggyakoribb megnevezése a világrendszer-*elemzés (analysis)*, de nevezik elméletnek *(theory)*, kutatásnak *(research)*, perspektívának *(perspective)*, paradigmának *(paradigm)*, olykor megközelítésnek *(approach)* is. A továbbiakban a *world-systems analysis* mintájára világrendszer-elemzésnek nevezem.

A világrendszer-elemzés kialakulását az 1970-es évek első felére, intézményesülését a második felére tehetjük: utóbbi kulcseseménye a Fernand Braudel, francia strukturalista történészről elnevezett binghamtoni kutatóközpont létrejötte 1976 szeptemberében, valamint annak 1977 nyarán elinduló folyóirata, a *Review*.[2] Az alapító kulcsfigura vitathatatlanul Immanuel Wallerstein (1930–), ennek ellenére hiba lenne kizárólag az ő személyéhez kötni a világrendszer-elemzést. A generációs tagolás valamivel pontosabb. Az *első nemzedék* nagy alakjai az 1920-as évek végén, valamint az 1930-as években születtek: Janet Abu-Lughod (1928–2013), Terrence K. Hopkins (1929–1997), Andre Gunder Frank (1929–2005), Immanuel Wallerstein (1930–), Samir Amin (1931–), Giovanni Arrighi (1937–2009). A *második nemzedék* nagyjából az 1940-es években születetteket jelenti: Christopher Chase-Dunn (1944–), Peter J. Taylor (1944–), Volker Bornschier (1944–), Thomas D. Hall (1946–). A *harmadik nemzedék*be az 1950-es években születettek tartoznak – mások mellett – például Beverly J. Silver (1957–) és Böröcz József (1956–).

A világrendszer-elemzést inspiráló szerzők és irányzatok közül a legfontosabbak Marx (1818–1893) mellett Adam Smith (1723–1790), Max Weber (1864–1920), Polányi Károly (1886–1964), a hosszú ciklusok vagy K-hullámok névadója, Nyikolaj Dmitrijevics Kondratyjev (1892–1938), a francia strukturális kérdéssel foglalkozó történetírás, az *Annales* iskola képviselői: Lucien Febvre (1878–1954), Marc Bloch (1886–1944), de különösen Fernand Braudel (1902–1985). Nagy hatást gyakorolt a világrendszer-elemzésre az ENSZ Latin-Amerikai Gazdasági Bizottságának keretei között kialakult függőségelmélet *(dependency theory)*.[3] Ahogyan a függőségelmélet képviselőire, a világrendszer-elemzésre is erősen hatottak a marxi hagyományt továbbgondoló szerzők és irányzatok.[4]

A következőkben a világrendszer-elemzés fogalmait, állításait és érveit valamelyest leegyszerűsítően mutatom be: nem térek ki részletesen a világrendszer-elemzésen *belüli* nézetkülönbségekre, mint ahogyan azokat a fontos és a világrendszer-elemzést jelentősen befolyásoló vitákat sem ismertetem

[2] Teljes nevükön: *Fernand Braudel Center for the Study of Economies, Historical Systems, and Civilizations at Binghamton University, State University of New York*, illetve *Review (Journal of the Fernand Braudel Center)*.

[3] *The United Nations Economic Commission for Latin America (UN ECLA)*. A függőségelmélet fő képviselői: Raúl Prebisch (1901–1986), Hans Singer (1910–2006), Aníbal Pinto Santa Cruz (1919–1996), Celso Furtado (1920–2004), Fernando Henrique Cardoso (1931–) és Enzo Faletto (1935–2003).

[4] Kiemelkedik közülük Rosa Luxemburg (1871–1919) és Vlagyimir Iljics Lenin (1870–1924) imperializmuselmélete, valamint az olyan, egymással is vitában álló marxista történészek és gazdaságkutatók, mint Maurice Dobb (1900–1976), Paul A. Baran (1909–1964), Paul Sweezy (1910–2004), Arghiri Emmanuel (1911–2001), Charles Bettelheim (1913–2006), a fiatalabbak közül pedig Perry Anderson (1938–), Robert Brenner (1944–), a marxista antropológus, Eric Wolf (1923–1999), illetve a marxista földrajztudós: David Harvey (1935–).

részletesen, amelyeket a világrendszer-elemzés képviselői egymással, illetve a velük rokonszenvező, vagy velük szemben kifejezetten ellenséges szerzőkkel és iskolákkal folytattak. Az alábbi kép tehát a ténylegesnél óhatatlanul egységesebbnek láttatja a világrendszer-elemzés álláspontját. A vitakérdéseket, ahol szükséges, röviden, lábjegyzetben jelzem.

A VILÁGRENDSZER-ELEMZÉS MÓDSZERE - A HÁRMAS SZAKÍTÁS

A világrendszer-elemzés a világrendszereket olyan integrált társadalmi valóságoknak („világoknak") tekinti, amelyek magukba foglalnak nemzetállamokat, vállalatokat, háztartásokat, osztályokat vagy különféle identitáscsoportokat is. A világrendszer-elemzés fő ellenfelei és egyben életre hívói a fejlődés vagy modernizáció azon elméletei, amelyek

- a történelmet egyvonalú, unilineáris fejlődésként, haladásként, modernizációs folyamatként értelmezik, melynek során az országoknak (nemzeteknek, népeknek, államoknak, társadalmaknak, nemzetgazdaságoknak) *egyazon fejlődési pályán, ugyanazokon a fejlődési állomásokon és szakaszokon* kell végigmenniük a történelem során;
- a történelmet célkövető *(teleologikus)* folyamatként értelmezik, ami szerint az egyes országok fokról-fokra haladnak a történelem célja felé, ami jobbára a nyugati típusú „liberális piacgazdaság" és „liberális demokrácia" kettős eszményének beteljesülése;
- az országok közti, egyidejű *(szinkron-)* különbségeket fejlettségbeli, azaz időbeli *(diakron)* különbségekként értelmezik, vagyis e felfogás szerint vannak országok, amelyek *most még csak itt* tartanak, mások azonban *már ott*. Ebből következően a „fejlett(ebb)" országok a *vágyott jövőt* jelenítik meg az „elmaradott(abb)" országok számára, míg a „hátramaradottak" az „elöl lévőknek" saját, *már meghaladott múltjukat* mutatják;
- az országok kedvezőbb vagy kedvezőtlenebb helyzetét (fejlettségét vagy elmaradottságát) saját *belső* folyamataiknak, intézményes struktúráiknak, értékrendszerüknek, mentalitás- és szokásrendjüknek köszönhetik. A nemzetek küzdelme eszerint egy futóversenyhez hasonló igazságos vetélkedés, amelyben minden ország azonos rajtvonalról indult és sikere elsősorban (vagy kizárólag) azon múlik, milyen teljesítményt nyújt, mennyire „edzett", „szorgalmas" és „tehetséges", azaz: *mennyire versenyképes*.

A világrendszer-elemzés elhibázottnak tartja és következetesen elutasítja e feltevéseket (Wallerstein, 1976a; [1976] 1979). Ezeken túl három további ponton is szakít a fejlődés- vagy modernizációelméletek, valamint általában a társadalomtudományok bevett módszertani kiindulópontjaival.

Először: a világrendszer-elemzés a társadalmi valóság meghatározó egységének, amelyben mindannyian élünk, és amely megszabja lehetőségeinket, nem az egyes nemzetállamot tekinti, amelynek állampolgárai vagyunk, hanem egy ennél jóval átfogóbb egységet: a történetileg kifejlődő modern világrendszert, amely jelenleg kapitalista világgazdaság formáját ölti (Wallerstein, [1974] 1983).

Másodszor: a világrendszer-elemzés a vizsgálandó időtartam tekintetében eltekint az események és a rövid tartamú, kis léptékű, rövid ciklusú változások elemzésétől, az „eseménytörténeti időtől" (*temps événementiel*, Braudel), hogy helyette a „hosszú időtartamra" (ismét csak Braudel kifejezésével: a *longue durée*-re), vagyis a strukturális időre, illetve azon belül a „középidejű" ciklusokra, például Kondratyev K-hullámaira összpontosíthasson (vö. Wallerstein, 1999).

Harmadszor: a világrendszer-elemzés egységes történeti társadalomtudományként újra kívánja rendezni a korábban létrejött tudományszakok közötti munkamegosztást. A világrendszer-elemzés újra kívánja integrálni a szociológiát, a közgazdaságtudományt, a politológiát, a történettudományt, a kulturális vagy szociális antropológiát, a társadalomföldrajzot. Célja nem pusztán az, hogy e meglévő tudományszakok „működjenek együtt" egymással (nem a divatos *inter-*, *multi-* vagy *transz*diszciplinaritásra tesz javaslatot). E helyett a diszciplínákra szakadó társadalomtudomány helyén *egyetlen történeti társadalomtudományt* kíván létrehozni (*uni*diszciplinaritást), *amelyen belül* a tudományos munkamegosztást a vizsgált témák, nem pedig a tudományszakok jóval korábban rögzült határai definiálják (Wallerstein, [2003] 2004; Wallerstein et al., [1996] 2002).

A világrendszer-elemzés tehát az alapokig hatóan át kívánja alakítani a társadalomtudományt és gondolkodásunkat a világról (vö.: Wallerstein, 1996). Abból indul ki, hogy a nemzetállamok, a vállalatok, a háztartások, az osztályok, a különféle identitáscsoportok mind-mind egymással szoros kölcsönhatásban, a globális munkamegosztás kölcsönös és egyenlőtlen függőségeinek (*aszimmetrikus interdependenciáinak*) hierarchikus struktúráin *belül* helyezkednek el.

A RENDSZEREK ÉS ELEMZÉSÜK ALAPKATEGÓRIÁI

A világrendszer-elemzés vizsgálati tárgyának a „történeti rendszereket" tekinti. E rendszereket nem politikai egységességük vagy kulturális egyneműségük határozza meg, hanem a társadalmi-gazdasági munkamegosztás (Wallerstein, 1974, 1976a). A történeti rendszerek a munkamegosztás egysé-

gei.[5] A világrendszer elemzésének egysége így nem az egyén, a család vagy a háztartás (nem az individuális aktor). Ugyanígy nem is valamiféle feltételezett kollektív cselekvő, mint a nép, a nemzet, a társadalom vagy az állam. A rendszer határait a munkamegosztás adott rendje jelöli ki.

A világrendszer-elemzés a történeti rendszerek négy formáját különbözteti meg: (1) a kis rendszereket *(mini-systems)*, valamint (2) a világrendszereken *(world-systems)* belül (2a) a világbirodalmakat *(world-empires)* és (2b) a világgazdaságokat *(world-economies)*. (1) A kis rendszerek (például a törzsek) viszonylag kis kiterjedésű, csak viszonylag rövid távon értelmezhető történeti rendszerek, amelyekben a munkamegosztás határai jobbára egybeesnek kulturális és politikai határaikkal. (2) A *világ*rendszerek a kis rendszerekkel szemben már nagyobb kiterjedésű, hosszabb élettartamú történeti rendszerek. A kifejezésben lévő *világ* nem azt jelenti, hogy e rendszerek az egész világot (a Föld egészét) átfogják, hanem azt, hogy e világrendszerek önmagukban integrált társadalmi valóságokat (külön világokat) alkotnak, a munkamegosztás nagyobb, átfogóbb totalitásait képezik. A *világ*rendszerek esetében tehát a kis rendszereknél kiterjedtebb tér-idő zónákkal van dolgunk, amelyek belülről kulturálisan sokszínűek (Wallerstein, 1974, 1976a).

A világrendszer egyik altípusa (2a) a világbirodalom (például a Római Birodalom), a politikailag egységesített világrendszer. Politikai egységességüket annak köszönhetik, hogy kiterjedt bürokratikus struktúrákkal és egyetlen politikai központtal rendelkeznek. A világrendszer másik alesete (2b), a világgazdaság (például a mai tőkés világgazdaság, Braudel *économie-monde*-jával azonos értelemben), sem politikailag, sem kulturálisan nem egységes (Wallerstein, 1974, 1976a).

A világrendszer-elemzés e rendszertipológiája szorosan kapcsolódik Polányi Károly ([1957] 1976) gazdaságintegrációs formáihoz. Polányi szerint minden gazdaság integrációja alapvetően négy tiszta forma empirikus keveredésével magyarázható. Ezek a naturális önellátás, a reciprocitás (vagy viszonosság), a redisztribúció (vagy újraelosztás) és a piaci árucsere. A világrendszer-elemzés szerint a kis rendszerek alapvetően közvetlen interakciókra és reciprocitásra (viszonosságra) épültek. A viszonosság esetében a javak és hasznos szolgáltatások közvetlen cseréjét a felek beszámítják egymásnak,

[5] A fiatal Wallerstein a munkamegosztás definiálta egységet megfelelteti a termelési mód kategóriájának. A termelési módot ekkor így határozza meg: „...az a mód, ahogy a döntések megszületnek a termelési feladatok elosztására, az előállítandó termékek és a befektetendő munkaidő mennyiségére, a fogyasztásra és a felhalmozásra szánt termékek mennyiségére, a megtermelt javak elosztására vonatkozóan." (Wallerstein, 1976a: 345.; saját fordításom, ÉMA.) Kritika hatására később módosít álláspontján, amikor – másokkal együtt – elválasztja a munkamegosztás és a termelési mód fogalmait egymástól. A világgazdaságokra *(world-economies)* vonatkozóan később úgy gondolja, hogy a munkamegosztás adott rendjén belül (vagyis egy világgazdaságon belül) a piaci árucsere több, különböző termelési módot is integrálhat.

nincs szükségük pénzre vagy más, általános egyenértékes értékmérő használatára. A világbirodalmak a redisztribúcióra (újraelosztásra) épülnek: a javakat ez esetben egy központ elvonja, majd annak egy részét - valamilyen logika szerint - újra elosztja. A világgazdaság fő integráló eleme ezekkel szemben a piaci árucsere. A javak és hasznos szolgáltatások cseréjekor az áru értékét pénzzel ellentételezik. Ez a tipológia természetesen megengedi, hogy valamennyi rendszerben legyen naturális önellátás, hogy a világrendszerekben (világbirodalmakban és világgazdaságokban) is megmaradjon a viszonosság, mint ahogyan azt is, hogy a világgazdaságokban is van tere a redisztribúciónak. Ennek ellenére egyikben sem ezek az uralkodó társadalom- és gazdaságintegrációs mechanizmusok. Polányi és a világrendszer-elemzés kapcsolatát részben magyarázza, hogy a fiatal Wallerstein egy időben Polányi témavezetése mellett dolgozott.

A világrendszer-elemzés szerint a kapitalista világgazdaságot tengelyszerű munkamegosztás jellemzi, vagyis a világgazdaság nem csupán a munkamegosztás *társadalmi* szervezetét tekintve tagolt (osztályokra, foglalkozásokra, identitásokra és így tovább), hanem *tér*szerkezetileg is egyenlőtlen formát ölt. A tengelyszerű munkamegosztás a modern világgazdaságban centrum–periféria-szerkezetet hoz létre. Centrum és periféria relációs fogalmak, értelmüket csak a másikkal való viszonyukban nyerik el.[6] A fogalompár *elsődlegesen* termelési folyamatokra, illetve termékekre vonatkozik. Ennek megfelelően a *centrum (core)* olyan termelési folyamatokat és termékeket jelent, amelyekben a tengelyszerű (globális) munkamegosztásban létrejövő érték aránytalanul *nagy* része realizálódik. A periféria *(periphery)* e viszony másik oldalaként olyan termelési folyamatokat és termékeket jelent, amelyekben a tengelyszerű (globális) munkamegosztásban létrejövő érték aránytalanul *kis* része realizálódik (Wallerstein, [2004] 2010).

Vegyünk példaként egy legújabb generációs okostelefont! A termék elkészültét hosszú kutatási, fejlesztési és innovációs munka előzi meg: kutatók, tervező- és fejlesztőmérnökök egész seregeinek tudása összegződik benne. A K+F+I tevékenységek magas hozzáadott értékű, a centrumra jellemző termelési folyamatok. Szintén a centrumra jellemző magas hozzáadott értékű tevékenység a piackutatás, a marketing, az értékesítés, valamint a hozzá kapcsolódó pénzügyi műveletek. A centrumtevékenységek ellátóinak munkáját jellemzően magas bérrel és optimális munkafeltételekkel honorálják. Ezzel szemben az alap- és nyersanyagok kitermelése (bányászata), illetve az alkat-

[6] Andre Gunder Frank metropolisz-szatellit-struktúráról írt hasonló értelemben (Frank, 1966). Noha Giovanni Arrighi is írt centrum–periféria-szerkezetről (Arrighi–Drangel, 1986; Arrighi, [1990] 2014), inkább a tőkefelhalmozás rendszerszerű ciklusain belül kiemelkedő és lehanyatló hegemóniákat állította vizsgálata középpontjába (Arrighi, 2010; Arrighi–Silver, [2003] 2008).

részek legyártása és összeszerelése viszonylag alacsony hozzáadott értékű, a perifériára jellemző termelési folyamatok. Munkájukért e feladatok ellátói jellemzően alacsony bért kapnak és sokszor kifejezetten ínséges munkafeltételek között dolgoznak (Arrighi–Silver–Brewer, [2003] 2011).

A végtermék értéke a kapitalista világgazdaság tengelyszerű munkamegosztásában, a globális áru-, illetve értéklánc teljességében jön létre, az előállítás egyes szakaszainak azonban nagyon különböző az értéke. Így az egyazon okostelefon előállításán a Szilícium-völgyben dolgozó fejlesztőmérnök, menedzser és marketinges más nagyságrendű bért kap, más munka- és életkörülményeket biztosíthat magának, mint a termelési folyamat másik végén (a világ másik szegletében) az okostelefonokhoz ritkaföldfémet kibányászó kongói gyermek, vagy a készülékeket Sencsenben operátorként összeszerelő tizenéves kínai származású parasztlány,[7] vagy az azt konténerekbe berakodó, és az Egyesült Államokba és Európába behajózó munkások, matrózok és logisztikusok sora. (Ezzel csak a *munkavállalói* oldalt vettük sorra, a *tulajdonosi vagy részvényesi* pozícióikat még nem érintettük.)

A tengelyszerű munkamegosztás globális *társadalmi* szervezetének eltérő *osztály*pozícióit ezzel fel is tártuk: ez az okostelefon-előállítás és értékesítés globális osztályszerkezetének váza. Fontos azonban ennek *térbeli* oldala is. A centrumra, illetve a perifériára jellemző termelési folyamatok *térbeli* szerveződése e mellett ugyanis centrum-, illetve periféria*térségeket* is létrehoz, attól függően, hogy az adott térségben (régióban, államban, településen vagy település*részen*) *milyen arányban és formában keverednek* a centrum, illetve perifériatevékenységek.

A termelési folyamatok *térbeli oldalát* tekintve centrumnak nevezhetjük azokat a *térségeket* (régiókat, államokat, településeket vagy település*részeket*), amelyekben *túlnyomó részt* magas hozzáadott értékű, a centrumra jellemző termelési tevékenység zajlik. Ezzel szemben perifériának nevezhetjük azokat a *térségeket* (régiókat, államokat, településeket vagy település*részeket*), amelyekben *túlnyomó részt* alacsony hozzáadott értékű, a centrumra jellemző termelési tevékenység zajlik. A világrendszer-elemzés szerint a termelési folyamatok e *térbeli oldalát* szem előtt tartva beszélhetünk *félperifériáról (semi-periphery)*, azaz *félperifériás térségekről* (régiókról, államokról, településekről vagy település*részekről*) is, abban az értelemben, hogy ezekben az alacsony és a magas hozzáadott értékű, a centrumra és a perifériára jellemző termelési tevékenységek *közel egyenlő arányban keverednek* (Wallerstein, 1976b; Arrighi–Drangel, 1986; Arrighi, [1990] 2014). Félperifériás termelési folyama-

[7] E példák nem fikciók, hanem dokumentumbeszámolókból származnak: a *Blood in the Mobile* című dán dokumentumfilm a kongói medence ritkaföldfémet bányászó kisgyermekeiről (Poulsen, 2010), a *Business Insider* riportja pedig a *Foxconn* szencseni üzeméből tudósít (Blodget, 2012).

tokról vagy termékekről azonban nincs értelme beszélni: a félperiféria csak a termelési folyamatok és viszonyok *térbeli oldalára* vonatkozó pozíció lehet (Wallerstein, [2004] 2010).

A tőkés világgazdaság centrum-periféria-struktúrája nem merev és nem is statikus (Arrighi, 2010; Arrighi-Harvey, 2009). A világrendszer-elemzés e struktúrák és folyamatok értelmezésére kidolgozott centrum-periféria-modellje sem az (Arrighi, 2007; Arrighi-Silver, [2003] 2008). Hogy mi számít a centrumra jellemző magas hozzáadott értékű termelési folyamatnak és mi perifériásnak, a termelés technológiai fejlődése következtében értelemszerűen viszonylag gyorsan változik. Ebből következően a centrum-periféria-struktúra *térszerkezeti leképeződése* is folyamatosan átalakulóban van. Az eltolódások, változások is jól nyomon követhetők – különösen hosszabb távon, a braudeli értelemben vett hosszú időtartamot *(longue durée)* szem előtt tartva (vö. Arrighi, 2007).

Hogyan viszonyulnak a világrendszer-elemzés e termelés- és munkamegosztás-központú fogalmai az államisághoz és a politikához? A világrendszer-elemzés a termelés- és munkamegosztás-központú rendszerfogalmak mellett természetesen államokról és állam(közi) rendszerről *(states-system)* is ír (Arrighi, 1996; 2008; Wallerstein, [2004] 2010). Korábban jeleztük, hogy a világrendszereken belül a világbirodalom politikailag is egységes, szemben a világgazdasággal, ami politikailag integrálatlan, és államokat, sőt birodalmakat is magába foglalhat. A kapitalista világgazdaságon belül is számos állam található (napjainkban körülbelül kettőszáz), ami kifejezetten kedvező a tőkés termelőegységeknek. A tőkéseknek egyfelől ugyanis kiterjedt piacokra van szükségük, másfelől azonban államokra és államközi szerveződésekre is, hogy kihasználhassák a velük való együttműködés előnyeit. A tőkéseknek kiterjedt, de sosem teljességgel szabad piacokra van szükségük, hanem olyanokra, amelyeken – lehetőség szerint – versenyelőnyük, azaz monopóliumuk vagy oligopóliumuk van. A teljességgel szabad piac minimálisra szorítaná vagy egyenesen megszüntetné profitszerzési esélyeiket, így a piacok felszabadítása vagy nyitása azon tőkés termelőegységek érdeke, amelyek az adott, felszabadítandó piacon várhatóan versenyképesebbnek, erősebbnek bizonyulnának. Jogszabályalkotási lehetőségeivel az állam ideális partnere a tőkés szerveződéseknek: az államgépezet segítheti piacaik bővítését, egyúttal szabályozva is azt, szűkítheti potenciális versenytársaik körét. Az állam szabályozás vagy szubvenciók segítségével segíthet monopolizálni vagy egy oligopóliummá alakítani a tőkés vállalat centrumra jellemző termelési tevékenységét, hogy az profitábilis (illetve *centrum*tevékenység) maradhasson (Wallerstein, [2004] 2010).

A világrendszer-elemzés így magyarázza tehát kapitalizmus és világgazdaság sikeres egymásra találását. Egy világbirodalom politikai vezetése túl-

ságosan erőssé válhat, uralma alá vonhatja a tőkés vállalkozásokat. Ha egy világgazdaságban több állam van, és ha - ennek megfelelően - a kapitalista osztálynak is több frakciója, azaz nemzetállamra tagolódó töredéke (nemzeti burzsoáziája), akkor a versengő nemzeti burzsoáziák nagyobb sikerrel használhatják fel nemzeti államaikat piacaik megvédésére és bővítésére, profitábilis termelőtevékenységeik megóvására és fejlesztésére. Wallerstein szerint ezzel magyarázható, hogy:

„Történelmi léptékkel mérve az egyetlen világgazdasági rendszer, ami hosszú ideig képes volt fönnmaradni, a modern világrendszer volt, épp azért, mert a rendszer kapitalista jellege stabilizálódott, majd az egész rendszer legmeghatározóbb sajátságává vált." (Wallerstein, [2004] 2010: 59.)

Kapitalizmus és világgazdaság násza kétoldalú kapcsolat. Wallerstein tüstént hozzá is teszi:

„S ez megfordítva is igaz: a kapitalista gazdasági rendszer csak és kizárólag egy világgazdaság, azaz egy globális gazdasági rendszer keretein belül képes létezni." (Wallerstein, [2004] 2010: 59.)

E kapitalista világgazdaság - Wallerstein álláspontja szerint - a „hosszú 16. században" (1450-1640) jött létre nyugat-európai centrummal.[8] A gyarmatosítás évszázadai során a centrum pozíciót Nyugat-Európa (beleértve a brit gyarmatbirodalmat is) az által őrizte meg, hogy a korábban a kapitalista világgazdaságon *kívül* eső térségeket is *bevonta* a tengelyszerű munkamegosztás globális rendszerébe. Ezzel egyszerre bővítette ki a tőkés világgazdaságot, azaz tőkés osztálya jövedelmező piacait, és tette e kieső térségeket is gyarmataivá *és* perifériákká. Erre az időszakra vonatkozóan a centripetális (a perifériáról a centrum felé irányuló) ásványkincs- és nyersanyagáramlás volt meghatározó, és mivel a gyarmati népesség nagyobbik része rabszolgaként vagy (fél) proletárként olcsó munkaerőt jelentett a gyarmatosító helytartóknak, illetve a gyarmati birodalomnak, e munka értéke is a centrumba áramlott. A gyarmatok egyúttal - bár korlátozottabb jelentőséggel - a centrumtermékek piacaiul

[8] A kapitalizmus kialakulásának ideje és helye, valamint a modern világrendszer eredete széles körben vitatottá vált a világrendszer-elméleten belül (vö. Wallerstein, [1974] 1983; Frank, 1972; Amin, [1971] 1974, [1973] 1977). Janet Abu-Lughod (1989) és Giovanni Arrighi (2010) a 13. századig, Christopher Chase-Dunn és Thomas D. Hall (1997) időszámításunk előtt 500-ig, Andre Gunder Frank (1998) i.e. 3000-ig ment vissza, hogy a kapitalizmus - vagy legalábbis a piacgazdaság - első nyomait felfedezze. Frank eközben a világrendszer-elméletet is eurocentrikusnak látva, a teljes kutatás újragondolását javasolta. A világrendszer centruma - álláspontja szerint - bő 5000 éve Kína, amelyet a 16-20. században röviden megszakított (Nyugat-)Európa, majd (Észak-)Amerika felemelkedése. A közelmúlt és a jövő ezzel szemben a visszatérés jegyében zajlik: Dél-(Kelet-)Ázsia és Kína újra felemelkedik. Arrighi (1996; 2007; 2008; 2010) ebben egyetértett vele.

is szolgáltak, így e tekintetben feldolgozott áruk centrifugális (centrumból a perifériák felé irányuló) áramlása is megfigyelhető volt. A megtermelt érték nagyobb része - akárcsak e kétirányú áramlás aktívuma - a perifériákról a centrumba áramlott. Pontatlan megfogalmazásban a világrendszer-elemzés; ezt nevezi Emmanuel Arghiri (1972) nyomán egyenlőtlen cserének *(unequal exchange)*.

Mint azonban arra Giovanni Arrighi felhívta a figyelmet, az egyenlőtlen csere „...csak egyike azoknak a mechanizmusoknak, amelyeken keresztül kialakult, újratermelődött és elmélyült a világgazdaság centrum-periféria struktúrája" (Arrighi, [1990] 2014: 162.). Arrighi sorra veszi a többi ilyen mechanizmust, a tőke és a munkaerő erőszakos vagy önkéntes áttelepítésének különböző formáit: a rabszolgák és hadifoglyok elhurcolását, majd kényszermunkára kötelezését, a munkaerő vándorlását, a gyarmatok kifosztását, pénzeszközeik erőszakos elvételét, a legyőzöttekkel fizettetett sarcot és háborús jóvátételt, valamint a tőke menekülését (Arrighi, [1990] 2014: 161-162.). Arrighi szerint a centrum-periféria-struktúra megerősödését az egyenlőtlen cserén és az imént felsorolt mechanizmusokon túl az államok vagyoni hierarchiájában betöltött pozíciójuk magyarázza:

„Minél magasabban található egy állam a gazdagság hierarchiájában, annál jobb helyzetben vannak irányítói és alattvalói a profitért folytatott harcban. A lehetőségeik arra, hogy innovációs folyamatokat kezdeményezzenek és uraljanak, illetve megvédjék magukat a mások által kezdeményezett és irányított innovációs folyamatok rájuk nézve káros hatásaitól, sokkal jobbak, mint azokéi, akik az említett hierarchiában alacsonyabb helyzetben vannak." (Arrighi, [1990] 2014: 164.)

A VILÁGRENDSZER-ELEMZÉS ÉS MARX

Felmerülhet a kérdés: ha a világrendszer-elemzés ilyen termelés- és munka(-megosztás)- központú fogalmakkal dolgozik, nem esik-e az ökonomizmus csapdájába (vagyis abba, hogy minden társadalmi, politikai, történeti és kulturális-ideológiai folyamatot a termelés, a munkamegosztás, a „gazdaság" felől próbál megmagyarázni)? Az elmúlt több mint négy és fél évtizedben számos ilyen kritika érte a világrendszer-elemzést. E bírálatok Marxszal és a marxizmussal szemben ugyancsak gyakran megfogalmazódtak. Mindez lehetőséget ad arra is, hogy számot vessünk azzal, mi a viszonya a világrendszer-elemzésnek Marxhoz (vö. Wallerstein, [1985] 1997).

Módszerük nagyon hasonló: az élet anyagi újratermelésének történetileg kialakuló szerveződéseit elsődlegesnek tekintve Marxhoz hasonlóan a világrendszer-elemzés számára is a termelés és a munka(megosztás) a kiindulópont és egyben a kulcskategória. Mindkettő *relacionista* a tekintetben, hogy

a tőkét, a termelést, a munkamegosztást *viszonyoknak*, ezek szerveződését pedig egyenlőtlen *struktúráknak* tekinti, nem pedig szubsztanciáknak. Mint láttuk, a centrum-periféria-viszony sem valamiféle eleve meglévő dologként adott, hanem történetileg pozíciók közötti viszonyokként formálódik. Hasonló a helyzet az osztályszerkezettel, a nemi munkamegosztással, az egységes emberi fajon belül megkülönböztetett rasszok (és a rasszizmus) szerveződésével: ezek is térben és időben alakuló viszonyok termékei, nem pedig történelem felett álló szubsztanciák (Arrighi–Hopkins–Wallerstein, [1983] 2016).

Marxhoz hasonlóan a világrendszer-elemzés is történeti *totalitások* vizsgálatára vállalkozik: a rendszer fogalma nemcsak a részek összegét, hanem a történetileg formálódó részek közötti viszonyok dinamikus egységét jelenti. Marxhoz hasonlóan a világrendszer-elemzés is olyan dialektikus egységként tekint a kapitalizmusra és a világrendszerekre, amelyeket ellentmondások szüntelen küzdelme formál. Jól jelzi ezt Wallerstein egy korai megfogalmazása:

„A világrendszer létét pedig azok az egymással harcban álló erők alakítják, amelyek e világrendszert éppen a benne ható feszültségek révén tartják egységben, és azáltal szakítják szét, hogy minden egyes csoport örökké a világrendszer saját előnyére történő átalakításának módjait kutatja." (Wallerstein, [1974] 1983: 674.)

Végül természetesen a világrendszer-elemzés is történeti jelenségként tekint a kapitalizmusra: valamire, ami létrejött, ami történetileg ellentmondásos formában bomlik ki, és ami válságokon keresztül bukdácsolva nagy valószínűséggel önmaga felszámolása felé tart. Ebben az értelemben Marxhoz hasonlóan, a világrendszer-elemzés a kapitalizmus *meghaladásának* lehetőségfeltételeit is vizsgálja, alapfogalmai a kapitalizmus *előtti* és a kapitalizmus *utáni* integrált valóságok megragadására egyaránt alkalmasak (Wallerstein, 1974; 1976a). Ezzel szemben elutasítja Marx azon olvasatait és a marxizmus azon változatait, amelyek a történelmet egyvonalú fejlődésként, haladásként, valamilyen cél felé tartó folyamatként értelmezik, amelynek kikerülhetetlen mérföldkövei és szakaszai vannak. A teleologikus és unilineáris modernizáció- vagy fejlődéselméletek marxista változatait ugyanúgy elutasítja, ahogyan annak a VRE-t eleve életre hívó nem marxista variánsait.

A VILÁGRENDSZER-ELEMZÉS ITT ÉS MOST

Számunkra elsősorban kelet-közép-európai helyzetünk mélyebb történeti megértését segítheti ez az elemzés. Amióta e térség a 17–18. században a kapitalista világgazdaság részévé vált, *félperiférikus* régiója volt, és a dinamikusan változó világgazdasági környezet átalakulásai ellenére mindmáig az is

maradt. A világrendszer-elemzés fogalmai segítenek értelmezni azt a sajátos helyzetet is, amelyben egy térség egyszerre része két világrendszernek: a kapitalista világgazdaságnak *és* egy-egy világbirodalomnak - az Oszmán Birodalomnak, a Habsburg Birodalomnak, az államszocialista blokknak vagy az Európai Uniónak (Frank, 1977; Böröcz, 2009, 2017). A második világháború vége óta eltelt bő hét évtized például jól elemezhető a „kettős függőség" fogalmával (Böröcz, 2017: 25–68.), ami a tőkés világgazdaságba ágyazott kelet-közép-európai félperiféria államszocialista blokk külső és belső viszonyait, valamint a kapitalista világgazdasági rendszerbe történő félperiféria visszailleszkedés geopolitikai-gazdaságtani összefüggéseit segít értelmezni (Böröcz, 2017; Éber et al., 2014).

A második világháború után Keleten és Nyugaton egyaránt a fejlődés- és modernizáció-elméletek szabták meg az aktuális világhelyzetről szóló gondolkodás főáramát. A hidegháború évtizedeiben a Marxot fejlődési szakaszelméletként olvasó marxista, valamint a kifejezetten nem marxista fejlődéskoncepciók között olykor csak az tett különbséget, hogy mit láttak a történelmi fejlődés legmagasabb fokának: a fejlett piacgazdaság és liberális demokrácia házasságát (élükön az Egyesült Államokkal és Nyugat-Európával), vagy a szocialista társadalmak népi demokráciáját (élükön a Szovjetunióval és a baráti országokkal).

Itthon, Szentes Tamás és munkatársai az 1970-es évek közepétől alternatív értelmezési keretet kívántak kialakítani a *Fejlődés-tanulmányok* könyvsorozattal, amelynek szöveggyűjteményeiben a világrendszer-elemzés első nemzedékének (Amin, Arrighi, Frank, Hopkins, Wallerstein) klasszikus szövegei is helyet kaptak.

A kelet-európai államszocializmus válsága és nyolcvanas évek végi bukása arra ösztönözte a közvetlen gazdasági és társadalmi demokrácia, a munkástulajdon és a munkás-önigazgatás mellett elkötelezett szocialista értelmiséget, hogy megszervezze önmagát, és életre hívja az *Eszmélet* folyóiratot, amelynek idén, 2018-ban már a harmincadik évfolyama jelenik meg, és amely az elmúlt három évtizedben kiváló elemzések hosszú sorát közölte a világrendszer-elemzés tágabb szerzői köréből. E mellett, a 2008-as pénzügyi és gazdasági világválság, majd a 2010-es magyarországi politikai fordulat életre hívott egy újabb csoportosulást, a *Helyzet Műhely*t, amely már kifejezetten a világrendszer-elemzést tekinti vizsgálatai általános keretének.

Saját állításait mindhárom kezdeményezés a centrumhoz való felzárkózást propagáló fejlődés- és modernizációelméletek kihívására válaszul fogalmazza meg. Míg azonban az 1970-es és 1980-as években a *Fejlődés-tanulmányok*at a szocialista modernizáció diskurzusa inspirálta vitára, az *Eszmélet*nek az 1980-as évek vége óta a fejlődés- és modernizációelméletek tranzitológiának *(transitology)* nevezett változataival kellett megküzdeniük. A tranzi-

tológia egyszeriben uralkodóvá váló értelmezése az államszocializmusból a „demokratikus piacgazdaságba" irányuló átmenetet szintén teleologikus és unilineáris fejlődési folyamatként fogta fel, nagyon hasonló modernizációs receptekkel és ideológiákkal kapcsolódva össze. A 2008-as válság és a 2010-es politikai fordulat megroppantotta az e modernizációelméletekbe, ideológiákba és receptekbe vetett bizalmat, így 2011-ben, a *Helyzet Műhely* megalakulásakor újra szélesebb tér nyílott arra, hogy kutatók egy köre a világrendszer-elemzés segítségével kezdje értelmezni a tőkés világgazdaság egyik félperifériás térsége - a kelet-közép-európai régió - történetét, jelenét és jövőbeli kilátásait. Wallerstein alábbi szavai az *Eszmélet* kiskönyvtárában megjelent könyv lapján e hazai törekvések összefoglalója is lehet:

„Érvelésünkkel nem csak a hatalom birtokosai hivatalos világfelfogása főáramával mentünk szembe, hanem a társadalomtudományok közel kétszáz éves története során felgyülemlett konvencionális elméletek jelentős részével is. Éppen ezért gondoltuk és gondoljuk úgy, hogy nem csak a minket körülvevő világ működését kell új szemmel néznünk, hanem azt is, hogyan alakultak ki a világra reflektáló tipikus *gondolkodásformák*." (Wallerstein, [2004] 2010: 12. - *kiemelés az eredetiben.)*

IRODALOM

Abu-Lughod, Janet (1989): *Before European Hegemony: The World-System, A.D. 1250–1350.* Oxford–New York: Oxford University Press

Amin, Samir ([1971] 1974): *Accumulation on a World Scale: A Critique of the Theory of Underdevelopment.* New York–London: Monthly Review Press

Amin, Samir ([1973] 1977): *Unequal Development: An Essay on the Social Formations of Peripheral Capitalism.* Hassocks: The Harvester Press

Arghiri, Emmanuel (1972): *Unequal Exchange: A Study of the Imperialism of Trade.* New York–London: Monthly Review Press

Arrighi, Giovanni ([1989] 2014): A fejlődés illúziója: A félperiféria koncepciójának megújítása. *Eszmélet,* 26 (103) 159–192.

Arrighi, Giovanni (1996): Kelet-Ázsia felemelkedése és az államközi rendszer elsorvadása. *Eszmélet,* 8 (30) 169–197.

Arrighi, Giovanni (2007): *Adam Smith in Beijing: Lineages of the Twenty-First Century.* London - New York: Verso

Arrighi, Giovanni (2008): Az államok, a piacok és a kapitalizmus Keleten és Nyugaton - történeti perspektívából. *Eszmélet,* 20 (78): 41–71.

Arrighi, Giovanni (2010): *The Long Twentieth Century: Money, Power and the Origins of Our Times.* (2. rev. ed.). London–New York: Verso

Arrighi, Giovanni–Drangel, Jessica (1986): The Stratification of the World-Economy: An Exploration of the Semiperipheral Zone. *Review (Fernand Braudel Center,* 10 (1) 9–74.

Arrighi, Giovanni–Harvey, David (2009): A kapitalizmus kanyargós ösvényei: David Harvey interjúja Giovanni Arrighivel. *Eszmélet,* 21 (84) 95–129.

Arrighi, Giovanni–Silver, Beverly J. ([2003] 2008): A Polányi-féle „kettős mozgás": A brit és az amerikai hegemónia Belle Époque-jának összehasonlítása. *Fordulat*, 2008. 1 (1) 38–66.

Arrighi, Giovanni–Hopkins, Terence K.–Wallerstein, Immanuel ([1983] 2016): Osztály és rend a világrendszer-elemzés perspektívájából. *Eszmélet*, 28 (112) 165–184.

Arrighi, Giovanni–Silver, Beverly J.–Brewer, Benjamin D. ([2003] 2011): Ipari konvergencia, globalizáció és az észak–dél szakadék. In: Scheiring Gábor–Boda Zsolt (szerk.): *Globalizáció és fejlődés: Kritikai fejlődéstanulmányok szöveggyűjtemény*. Budapest: Védegylet–Új Mandátum Könyvkiadó, 151–183.

Blodget, Henry (2012): Your iPhone Was Built, In Part, By 13 Year-Olds Working 16 Hours A Day For 70 Cents An Hour. *Business Insider*, 2012. január 15. http://www.businessinsider.com/apple-child-labor-2012-1 (2018. január 20.)

Böröcz, József (2009): *The European Union and Global Social Change: A Critical Geopolitical-Economic Analysis*. London–New York: Routledge

Böröcz József (2017): *Hasított fa: A világrendszer-elmélettől a globális struktúraváltásokig*. Budapest: L'Harmattan

Chase-Dunn, Cristopher (1998): *Global Formation: Structures of World-Economy*. (Updated edition.) Lanham, MD: Rowman & Littlefield

Chase-Dunn, Christopher–Hall, Thomas D. (1997): *Rise and Demise: Comparing World-Systems*. Boulder, CO: Westview Press

Éber Márk Áron et al. (2014): 1989: Szempontok a rendszerváltás globális politikai gazdaságtanához. *Fordulat*, (új folyam) 7 (21) 10–63.

Frank, Andre Gunder (1966): The Development of Underdevelopment. *Monthly Review*, 67 (9): 17–31.

Frank, Andre Gunder (1972): *World Accumulation, 1492–1789*. New York–London: Monthly Review Press

Frank, Andre Gunder (1977): Long Live Transideological Enterprise! The Socialist Economies in the Capitalist International Division of Labor. *Review (Fernand Braudel Center)*, 1 (1) 91–140.

Frank, Andre Gunder (1998): *ReOrient: Global Economy in the Asian Age*. Berkeley–Los Angeles–London: University of California Press

Marx, Karl ([1845] 1977): Tézisek Feuerbachról. In: Marx, Karl – Engels, Friedrich: *Válogatott művei*, I. Budapest: Kossuth Könyvkiadó, 70–73.

Polányi Károly ([1957] 1976): A gazdaság mint intézményesített folyamat. In: Uő.: *Az archaikus társadalom és a gazdasági szemlélet*. Budapest: Gondolat, 228–273.

Poulsen, Frank Piasecki (2010): *Blood in the Mobile*. (*Blod i* mobilen). Dán dokumentumfilm

Wallerstein, Immanuel (1974): The Rise and Future Demise of the World Capitalist System: Concepts for Comparative Analysis. *Comparative Studies in Society and History*, 16 (4) 387–415.

Wallerstein, Immanuel ([1974] 1983): *A modern világgazdasági rendszer kialakulása: A tőkés mezőgazdaság és az európai világgazdaság eredete a XVI. században*. Budapest: Gondolat

Wallerstein, Immanuel (1976a): A World-System Perspective on the Social Sciences. *The British Journal of Sociology*, 27 (3) 343–352.

Wallerstein, Immanuel (1976b): Semi-Peripheral Countries and the Contemporary World Crisis. *Theory and Society*, 3 (4) 461–483.

Wallerstein, Immanuel ([1976] 1979): Modernization: Requiescat in Pace. In: Uő.: *The Capitalist World-Economy*. Cambridge: Cambridge University Press, 132–137.

Wallerstein, Immanuel ([1985] 1997): Marx és az alulfejlettség. *Eszmélet*, 9 (35) 149–168.
Wallerstein, Immanuel (1996): A társadalomtudomány és a mai társadalom: A racionalitás eltűnő garanciái. *Esély*, 7 (6) 3–19.
Wallerstein, Immanuel (1999): Globalizáció vagy az átmenet korszaka? A világrendszer alakulásának hosszú távú szemlélete. *Eszmélet*, 11 (43) 17–36.
Wallerstein, Immanuel ([2004] 2010): *Bevezetés a világrendszer-elméletbe*. Budapest: L'Harmattan- Eszmélet Alapítvány.
Wallerstein, Immanuel ([2003] 2004): Antropológia, szociológia és egyéb kétes diszciplínák. *Budapesti Könyvszemle*, 16 (2) 177–183.
Wallerstein, Immanuel et al. ([1996] 2002): *A társadalomtudományok jövőjéért: nyitás és újjászervezés. A Gulbenkian Bizottság jelentése*. Budapest: Napvilág Kiadó

ERŐS FERENC

LEHETETLEN KÜLDETÉSEK

A pszichotudományok és a marxizmus

A pszichológia és a marxizmus viszonyával kapcsolatban számos szerteágazó probléma vetődik fel. Kérdés, hogy e viszony alapjainak és változó formáinak tanulmányozása során a marxizmusnak melyik korszakát, irányzatát, interpretációját vesszük figyelembe, filozófiaként, tudományként, ideológiaként, mozgalomként, vagy dogmatikus, kanonizált hittételek gyűjteményeként beszélünk-e róla. Melyek azok az orientációs pontok, ahonnan a marxizmus „kinyitható" a pszichológia felé, Lukács, Gramsci, Althusser marxizmusa, vagy a „posztmodern" irányzatok? Vagy éppen a marxi örökségről, Jacques Derrida híressé vált kifejezésével „Marx kísértetéről" beszélünk?[1] Ahogyan a marxizmusnak is számtalan történeti alakja, variációja van, a pszichológia és tágabban, a lélekkel foglalkozó tudományok, a „pszichotudományok"[2] sem alkotnak egységes, zárt diszciplináris rendszert. Határaik nyitottak, egyrészt a természettudományok, a biológia, az élettan, a genetika, másrészt a társadalomtudományok (szociológia, antropológia, nyelvészet) és a filozófiai diszciplínák, az ontológia és az episztemológia, a fenomenológia és a hermeneutika felé.

A pszichológia és a marxizmus közötti legkézenfekvőbb kapcsolatot éppen a *materializmus* jelenti, hiszen a pszichológia önálló tudománnyá vála-

[1] Derrida, 1995.

[2] A „pszichotudományok" (psy-sciences) kifejezés, amely az utóbbi időben Nikolas Rose brit szociológus munkái nyomán terjedt el (Rose, 1999) magába foglalja a „pszicho-" vagy „pszi-" előtaggal megnevezett diszciplínákat és tudásterületeket: pszichológia, pszichoanalízis, pszichoterápia, pszichiátria (Rose,1999). Ide tartoznak a pszichológia különféle interdiszciplináris kiterjesztései és alkalmazásai is: szociálpszichológia, kriminálpszichológia, művészetpszichológia stb., valamint azok a gyakorlati területek, ahol a „pszi-tudások" közvetve vagy közvetlenül felhasználásra kerülhetnek, például a gyógypedagógiában, a különféle gyermeknevelési rendszerekben, az orvosi praxisban, a szociális munkában, intézmények és szervezetek, munkahelyek, kisebb és nagyobb csoportok, közösségek vezetésében, a kommunikációban és a propagandában, az igazságszolgáltatásban, a köz- és magánéleti konfliktusok kezelésében és feloldásában stb.

sának alapfeltétele volt, hogy fokozatosan le kellett válnia filozófiai előzményeiről, Descartes, Hume, Kant vagy Hegel filozófiájáról, megszabadulva a „lélek" metafizikai, spirituális fogalmától. Ebben a folyamatban meghatározó szerepet játszottak a 19. századi nagy természettudományos felfedezések, mindenekelőtt Darwin evolúciós tana, valamint az agy és az idegrendszer anatómiájának és fiziológiájának szisztematikus feltárása, nem utolsó sorban pedig a megfigyelés eszközeinek, a diagnózis, mérés és a kísérletezés technikáinak fejlődése.

A modern pszichológia, „a lélektan lélek nélkül" empirikus tudományként, a pozitivizmus és a materializmus jegyében született a 19. század második felében, az elemi lelki jelenségeket, a motoros és szenzoros reflexeket, a reakcióidőt és más, elemi észlelési és érzékelési folyamatokat tanulmányozó idegfiziológiai és viselkedéstudományi laboratóriumokban.[3] Ezt a reduktív természettudományos materializmust örökölte a feltételes reflexek fogalmából kiinduló pavlovi pszichológia, amely – általánosítva – jól beilleszthetőnek látszott egy „dialmatos", mechanikus tükrözéselméletbe és egy olyan világképbe, amely az emberi viselkedés korlátlan alakíthatóságát hirdette. Elvben azonban a pszichotudományok bármely régiójában lehetséges a találkozás a marxizmus valamely formájával vagy akár „Marx kísértetével", amely éppúgy lehet izgalmas és inspiratív, mint irreleváns vagy felesleges. Ebben a tanulmányban természetesen nem vállalkozhatom ezeknek az érintkezési pontoknak még csak az áttekintésére sem, csupán rámutatok néhány olyan kísérletre („kísértetre"), amely azt a missziót vállalta, hogy valamilyen módon hidat teremtsen pszichológia és marxizmus között. Ezeknek a kísérleteknek a többsége kudarcot vallott, vagy egészen más irányba fordult. Ez azonban nem jelenti, hogy *ab ovo* terméketlenek lettek volna. Éppen ellenkezőleg, nagyon is fontosnak bizonyultak mind a marxizmus, mind a pszichológia történeti fejlődése, mind pedig a kritikai gondolkodás szempontjából. Ugyanakkor a „pozitív szintézist", a küldetés beteljesítését eleve megakadályozta, hogy gyakran saját előfeltevéseik korlátaiba, de nem utolsó sorban a fennálló hatalom és ideológia szabta korlátokba ütköztek.

FREUD ÉS MARX MINT DISKURZUSALAPÍTÓK

Történetileg a legismertebb az ilyen kísérletek közül a „freudomarxizmus", vagyis azok a törekvések, amelyek Marx és Freud tanai között próbáltak meg összefüggést keresni, szintézisbe hozva a két eszmerendszert, vagy legalábbis átjárható csatornákra lelni közöttük. Tanulmányomban ezekről a kísérle-

[3] Lásd erről Pléh, 2010.

tekről szólok részletesebben, középpontba állítva két gondolkodó, Wilhelm Reich és Erich Fromm munkásságát. Ez egyben súlyos korlátja is tanulmányomnak, mivel homályban hagyja a tágabb eszmetörténeti összefüggéseket, azokat a tudomány- és társadalomtörténeti, továbbá filozófiai problémákat, amelyek a pszichológia és a marxizmus viszonyával kapcsolatban felmerülhetnek. Sigmund Freud saját művét, a pszichoanalízis felfedezését az emberiség önszeretetére, mindenhatósági illúzióira mért addigi legnagyobb csapásként értékelte, Kopernikusz és Darwin után. A *Bevezetés a pszichoanalízisbe* egyik előadásában így ír:

„Az emberiséget az idők folyamán naiv önszeretetében, mindenhatóság-érzésében két nagy bántódás érte a tudomány részéről. Az első akkor, amikor megtudta, hogy földünk nem központja a nagy mindenségnek, hanem a nagyságában alig elképzelhető világrendszernek elenyészően kis része. Ez a felfedezés a mi számunkra Kopernikusz nevéhez fűződik, noha már az alexandriai tudomány is hirdetett hasonlót. A második akkor érte, amikor az élettani kutatás az embernek állítólagos teremtésbeli előjogát ledöntötte és az állatvilágból való leszármazásához s animális természetének kiirthatatlanságához utasította. Ez az átértékelés napjainkban Ch. Darwin, Wallace és elődjeiknek hatása alatt, a kortársak nem csekély tiltakozása mellett folyt le. A harmadik és legérzékenyebben találó sértést azonban az emberi nagyzás a mai lélektani kutatástól kapta; ez ugyanis be akarja bizonyítani az én-nek, hogy még a saját házában sem úr, hanem szűkös hírekre van utalva afelől, ami lelki életében tudattalanul lejátszódik."[4]

Marxnak, akit Freud természetesen nem említ, ugyancsak nagy szerepe volt az emberiség eme „narcisztikus illúzióinak", mindenhatósági fantáziáinak szétzúzásában, a világ „varázstalanításában". Például, a *Louis Bonaparte Brumaire tizennyolcadikája* című írásában olvashatjuk a híres tézist:

„Az emberek maguk csinálják történelmüket, de nem szabadon, nem maguk választotta, hanem közvetlenül készen talált, adott és örökölt körülmények között csinálják."[5]

Vagyis, az emberiség a saját történelmének sem ura, és éppúgy nincs tisztában a történelem rejtett mozgatóerőivel, ahogy az egyén is csak „szűkös hírekre" van utalva saját tudattalanja felől. A két gondolkodónak, a „narcisztikus illúziók leleplezőinek" persze aligha lehetett volna egymásról tudomása, hiszen őket elválasztó térbeli, időbeli, politikai és világnézeti, szellemi és habitusbeli távolság a maguk korában eleve lehetetlenné tette volna kapcsolódásukat, esetlegességeken és olyan analógiákon kívül, mint például azon, hogy mindketten asszimilált zsidók voltak, német volt az anyanyelvük, és a német kultúrában nőttek fel. És persze mindketten a 19. század gyermekei

[4] Freud,1935: 286.
[5] Marx, 1962: 8: 105.

voltak, materialisták és ateisták; hittek a fejlődésben és a világ tudományos megismerhetőségében.

Ám túl az akcidenciákon és analógiákon: talán mégis van valami érintkezés, inherens belső rokonság a két gondolkodó, illetve az általuk létrehozott eszmerendszer, a marxizmus és a pszichoanalízis között? Kevés olyan gondolkodója van ugyanis a modernitásnak, akiket oly sokszor és oly sokféleképpen próbáltak „összeházasítani", mint éppen kettőjüket. Honnan ered ez az eszmetörténeti furcsaság? Talán éppen a *módszerben* található meg ez a közösség, az illúziók, hamis tudatok leleplezésében, a tudattalan lelki folyamatokat és a gazdasági folyamatokat meghatározó *strukturális törvények* feltárásában? Vagy éppen a *célban* és a *morális üzenetben*, az emancipáció messianisztikus ígéretében, az emancipációban, amely Marxnál a proletariátus felszabadítását a tőke, Freudnál pedig az én felszabadítását jelentette a tudattalan sötét ösztönerőinek uralma alól? Ahogyan Freud szállóigévé vált maximájában megfogalmazta: *„Wo Es war, soll Ich werden"* - vagyis „az ösztön-én helyét fokozatosan az énnek kell elfoglalnia."[6] Ezek az érintkezések és összekötések az elmúlt száz évben korszakonként újra és újra felvetődtek, különösképpen akkor, amikor - válságai következtében - mindkét tan revízióra, megújításra, vagy újrafelfedezésre és aktualizálásra szorult. Ezek az újrafelfedezések és újraaktualizálások azonban nem mellékes kiegészítések vagy módosítások, hanem a pszichoanalízisnek és a marxizmusnak mint sajátos diskurzusnak a lényegéből fakadnak. Michel Foucault-t idézve:

„[...] a tizenkilencedik század folyamán Európában megjelent egy eléggé sajátos szerzőtípus, s ez nem téveszthető össze sem a 'nagy' irodalmi szerzőkkel, sem a kanonikus vallási szövegek szerzőivel, sem pedig a tudományok megalapítóival. Ezt a típust - némiképp önkényes módon - 'a diszkurzivitás megalapozójának' nevezhetjük. E szerzőknek az a megkülönböztető jegyük, hogy nem csupán saját műveiket, saját könyveiket hozták létre, hanem ezenkívül valami mást is: megteremtették más szövegek kialakításának lehetőségét és szabályait. Ebben az értelemben alapvetően különböznek például a regényírótól, aki végül is nem több, mint saját szövegének a szerzője. Freud nem egyszerűen az *Álomfejtés* vagy *A vicc és viszonya a tudattalan*hoz, Marx pedig nem egyszerűen *A kommunista kiáltvány* vagy *A tőke* szerzője; mindketten diskurzusok végtelen lehetőségét teremtették meg."[7]

Foucault szerint e megalapozó diskurzusok lényegéhez tartozik a felejtés és a visszatérés az eredeti szövegekhez, amelyeknek újra elemzése módosíthatja magát a pszichoanalízist vagy magát a marxizmust.

[6] Freud, 1999: 91.
[7] Foucault,1999: 132.

MARXIZMUS ÉS PSZICHOANALÍZIS: KIHÍVÁSOK ÉS VÁLASZOK

A pszichoanalízist a 20. század folyamán számos olyan kihívás érte, amelynek nyomán újra kellett gondolnia társadalmi és politikai előfeltevéseit. Ezek közül az egyik legfontosabb a marxizmusé és szocializmusé volt, amelynek már a 20. század elején Freud számos akkori követője hívéül szegődött. A pszichoanalitikusok bécsi egyesületében az egyik legtekintélyesebb tag, a pár évvel később Freuddal szakító, az emigráns orosz marxista körökkel kapcsolatot tartó Alfred Adler, az individuálpszichológiai irányzat megalkotója javaslatára már 1908-ban vita indult arról, hogy vajon a marxista osztályelmélet összhangba hozható-e a freudi ösztönelmélettel, s hogy a marxista gondolat vajon megérthető-e Marx személyes pszichológiájából.[8] Adler a vitában kiemelte, hogy Marx elmélete világíthatja meg az ösztönkielégítést korlátozó és szabályozó feltételeket.

Adler kérdésfelvetése akkor ezoterikusnak és elvontnak tűnhetett, de a pszichoanalízisnek hamarosan szembe kellett néznie egy újabb, valódi, *konkrét társadalmi kihívással*. Az első világháború, amelyben számos pszichoanalitikus (köztük a magyar pszichoanalitikus mozgalom megalapítója, Ferenczi Sándor is) katonaorvosként szolgált, keményen felvetette a harctéren, a lövészárkokban tömegesen elszenvedett lelki traumák, háborús neurózisok diagnózisának és kezelésének kérdését is.[9] Vajon alkalmazhatók-e, s ha igen, miképpen, a pszichoanalízis felismerései és módszerei *tömegméretekben*, háború és béke feltételei között egyaránt? Az 1918 őszén, Budapesten tartott pszichoanalitikus kongresszuson Ferenczi a háború pszichológiai tanulságairól beszélt.

„[A háború] tömegesen produkálta az idegbetegségeket, amik magyarázatot és gyógyítást követeltek, de az eleddig uralkodó organikus és mechanikus magyarázó módok – amik a szociológiában megfelelnek a történelmi materializmusnak – teljesen fölmondták a szolgálatot. A háború tömegkísérlete sok igen súlyos neurózist hozott létre, amelyeknél pedig mechanikus befolyásról szó sem eshetett, és az orvosok mintegy rákényszerültek annak a belátására, hogy a számításaikból eddig következetesen kihagytak valamit, és ez a valami megint csak a 'lélek' volt."[10]

Freud a kongresszuson elhangzott beszédében ingyenes pszichoanalitikus ambulanciák felállítását javasolta, ahol a népesség jelentékeny tömegeit tudnák kezelni, mivel „a szegény embernek ugyanolyan joga van lelki segítségre, mint amennyire ma a sebészet életmentő beavatkozásaira".[11] Ennek a pozitív programnak a jegyében születtek meg a húszas években Bécsben és

[8] Nunberg, Herman-Federn, Ernst (eds.), 1967: 172.; lásd még Erős, 2001: 76–78.
[9] Erős, 2015: 133–164.
[10] Ferenczi, 1982: 199.
[11] Freud, 1955: 157–168.

Berlinben azok a pszichoanalitikus klinikák, pszichoterápiás központok, ingyenes tanácsadók, amelyek a társadalom szélesebb rétegei számára is igyekeztek elérhetővé tenni a terápiás szolgáltatásokat. Ezeket az ambulanciákat zömében baloldali szocialista, kommunista és szociáldemokrata elkötelezettségű analitikusok szervezték meg.[12]

Az első világháború után, az orosz és kelet-európai forradalmak időszakában nagy vita indult az akkorra már nemzetközivé vált pszichoanalitikus mozgalomban arról, hogy vajon megteremtik-e a forradalmi mozgalmak (a freudi „ödipális lázadás" az apák ellen) és a nyomukban létrejövő új társadalmi rend az egyenlőséget és a testvériséget, kiküszöbölheti vagy legalábbis csökkentheti-e a társadalmi elnyomást és ezzel párhuzamosan az egyéni elfojtást. Vajon felszabadíthatja-e a társadalmi, politikai forradalom az egyént a - Ferenczi Sándor kifejezésével - „felesleges kényszerek" uralma alól, vagy pedig újból szolgaságba veti-e őt, még inkább alávetve a társadalom elnyomó apparátusai - nevelés, erkölcs, vallás, igazságszolgáltatás - uralmának?[13] Milyen tömegpszichológiai erők késztetik a tömegeket forradalmi cselekvésre, és a forradalmak bukása után miért hódolnak be az új autoritásoknak? Miért cselekednek az emberek saját, objektív érdekeik ellen, melyek azok az „emberek fejében" lévő ideológiák, amelyek megakadályozzák valódi (osztály-) érdekeik felismerését?

A pszichoanalízis, amelynek történetét több nagy válság és szakítás kísérte végig (így például Freud és Adler, illetve Freud és C. G. Jung között) a forradalomértelmezés és a marxizmushoz fűződő viszony tekintetében is rendkívül megosztott volt. Ferenczi Sándor akkori írásaiban élesen támadta az egyes pszichoanalitikus körökben is tért hódító „anarchokommunista mentalitást", a „vad" pszichoanalízist, amely a pszichoanalízis végső céljának minden elfojtás kiküszöbölését és minden vágy kielégítését, az „apa nélküli társadalom" megteremtését tekintette.[14] Ferenczi nézeteit közvetítette és általánosította Kolnai Aurél (1900–1973) filozófus, a magyar polgári radikalizmus egyik fiatalon feltűnt, később konzervatív nézeteket valló jeles gondolkodója is. *Pszichoanalízis és szociológia* című könyve (1920) vitairat volt az „anarchista kommunizmus" előfeltevései és gyakorlata ellen,[15] reagálás

[12] Danto, 2005. - Budapesten ilyen ambulanciát - sokkal szűkebb keretek között - csak a harmincas évek elején sikerült megszervezni Ferenczi, majd annak halála után Bálint Mihály vezetésével az I. ker. Mészáros utca 10. alatt. Lásd: Harmat, 1986.

[13] Ferenczi Sándor: A pszichoanalízisről és annak jogi és társadalmi jelentőségéről. In: Linczényi (szerk.), 1982: 158–174.

[14] Erős, 2016b: 39- 41.

[15] Kolnai, 1922. - Kolnairól lásd még: Kiss Endre, 1997, 29–45. A Kolnai-könyv a húszas években támadások célpontjává vált, mivel egyes marxista körök benne látták a pszichoanalízis „burzsoá áltudománnyá" minősítésének egyik fő forrását. Lásd erről Erős, 2001: 75–108.

Paul Federn bécsi analitikusnak *A forradalom pszichológiájáról* című könyvére.[16] Federn a pszichoanalízis fogalmait felhasználva egy messianisztikus forradalomelmélet álláspontját fejtette ki. Eszerint a forradalom kiút az előtörténetből, a bolsevizmus az emberiségnek egy új rend iránti ősi vágyát fejezi ki. Minden autoritáson alapuló társadalmi viszony érzelmi alapja az apa-fiú viszony, amely azonban most, a háború és a régi hatalmi struktúrák összeomlása következtében teljesen felbomlott. Az apákat vesztett társak arra kényszerülnek, hogy egy „apa nélküli társadalmat" hozzanak létre, amely immár nem a tekintélyen, hanem újra a valaha volt, az archaikus társadalomra jellemzőnek vélt testvériségen és egyenlőségen alapul. A tanácsszervezetek (szovjetek) ennek a testvériségnek lennének megtestesítői: e forma további fejlődése pedig a forradalom egyetlen reménységét jelenti. Federn azonban arra is figyelmeztet, hogy az autoritáson alapuló apa-fiú reláció, a mindenható atya iránti vágy oly mélyen gyökerezik az ember pszichikus struktúrájában, hogy állandóan fennáll az „apaelv" restaurálásának a veszélye. A patriarchális család és az anyajogon alapuló testvériség között állandó összeférhetetlenség és feszültség van, így az „apa nélküli társadalom" könnyen olyan formációvá torzulhat, amelyben az elveszített apát *Vater-Ersatz*-ok, még a valódi apáknál is erőszakosabb és még inkább tekintélyelvű „apapótlékok" helyettesítik. [17]

Kolnai elutasította Federn elgondolásait, mivel úgy vélte, hogy az apák elleni lázadás, az apák kiváltságainak „kommunizálása" nem progresszív, hanem ellenkezőleg, regresszív, reakciós motívum:

„Amire szükségünk van, az az apaelv további szublimálása, az őshordától való eltávolodás. Következésképpen: nem kommunizmusra van szükségünk, hanem a tulajdon általánosítására (liberális szocializmus)."[18]

Kolnai írása később ürügyül szolgált a pszichoanalízis elleni heves támadásokra, egyes marxista körök éppen benne látták a freudizmus „burzsoá áltudomány" mivoltának egyik fő bizonyítékát.[19] Freud a *Tömegpszichológia és én-analízis*ben, amely magán viseli Ferenczi, Federn és Kolnai hatását, nem foglal állást abban a vitában, amely a pszichoanalízis forradalmi, messianisztikus hívei, az ösztönök felszabadítását hirdető „vad" pszichoanalitikusok és a liberális szocializmus „szublimációpárti", reformista hívei között zajlik. Az 1918-as budapesti kongresszuson meghirdetett pozitív program, amely a neurózisok „tömegkezelését" és a pszichoanalitikus terápiához való hozzá-

[16] Federn, 1919.

[17] A „Vezér" mint apapótlék szerepéről lásd Sigmund Freud: Tömegpszichológia és én-analízis. In: Freud, 1995: 185–248.; Mitscherlich, 1963.

[18] Kolnai, 1920: 122..

[19] A Kolnai-könyv recepciójáról, a körülötte zajló vitákról és a freudizmus ideológiai fantomjának születéséről lásd: Erős, 2001:75–108.

férés kiszélesítését javasolta, a *Tömegpszichológiá*ban inkább negatív, apokaliptikus hangsúlyt kapott, és egy „eljövendő nagy katasztrófa" megsejtésévé vált. Adorno szerint:

„[...] nem túlzás az állítás, hogy Freud, aki alig tanúsított érdeklődést a probléma politikai oldala iránt, pontosan előrevetítette a fasiszta tömegmozgalmak sajátosságait, várható felemelkedésüket, mégpedig pusztán pszichológiai kategóriák segítségével. Ha elfogadjuk, hogy az analitikus tudattalanja érzékeli a páciens tudattalanját, azt is feltételezhetjük, hogy az analitikus elméleti intuícióval képes olyan tendenciák anticipálására, amelyek bár racionális szinten még csak latens állapotban léteznek, egy mélyebb szinten már manifeszt formát öltöttek."[20]

A bolsevizmussal, az „Európa és Ázsia között elterülő óriási országban folyó nagy kultúrkísérlettel" és a pszichoanalízis „vad", anarchista irányzataival szembeni fenntartásait hangsúlyozta Freud későbbi írásaiban, így az *Egy illúzió jövője* és a *Rossz közérzet a kultúrában* című művében is.[21]

„Az elméleti marxizmus, ahogy az orosz bolsevizmusban megvalósul, egy világnézet energiáját, zártságát és kizárólagosságát öltötte fel, egyidejűleg azonban ijesztően hasonló lett ahhoz, ami ellen küzd. Annak ellenére, hogy eredetileg maga is tudomány volt, [...] a gondolatszabadságnak ugyanolyan kérlelhetetlen ellenségévé vált, mint a vallás."[22]

Freudot tehát aligha lehetne „freudomarxizmussal" vádolni, a pszichoanalízis felismerései azonban megkerülhetetlennek bizonyultak a kor számos marxista teoretikusa számára. Paul Lazarsfeld szociológus, Erich Fromm kortársa, írja visszaemlékezéseiben: „egy harcoló forradalomnak gazdaságtanra (Marx), egy győztes forradalomnak mérnökökre (Oroszország), egy vesztes forradalomnak pedig pszichológiára (Freud) van szüksége".[23] Karl Korsch pedig így írt az 1918 utáni forradalmak bukásával kapcsolatban: „[...] a nagy lehetőség sohasem valósult meg, mivel hiányoztak valóra váltásának szociálpszichológiai feltételei".[24] Lukács György a *Történelem és osztálytudat*ban ugyancsak a forradalmak vereségének okait kereste, a „szubjektív tényezőt", „a hiányzó láncszemet". Ezt a tényezőt a „hamis tudatban" találta meg, éles megkülönböztetést téve az osztálytudat és az eldologiasodás áldozatául esett empirikus tudat között, elvetve a „mechanisztikus-naturalista" pszichológiai magyarázatokat, köztük a freudizmust. Ám éppen a lukácsi eldologiasodás-elmélet átvétele és továbbgondolása volt az, ami lehetővé tette a frankfurti iskola számára azt, hogy a freudi elméletet mint a pszichés eldologiasodásról szóló *kritikai elméletként* értelmezzék. Az ortodox Freud frankfurtiánus „új-

[20] Adorno, 2006:9.
[21] Erős, 2001: 41–47, lásd még: Dahmer, 1983.
[22] Freud, 1999: 200.
[23] Lazarsfeld, 1969: 272.
[24] Idézi Jacoby, 1975: 79.

rafelfedezése" része volt annak az alakuló történetfilozófiai koncepciónak, amely korunk egyik fő tendenciájának az individuum felbomlását, erózióját, egy mindent átfogó és ellenőrző tömegkultúra és tömegmanipuláció „negatív pszichoanalízisét" tartja. A klasszikus pszichoanalízis annyiban avul el, amennyiben az individuum is „elavul", „a polgárság előtti rend még nem ismerte a pszichológiát, a túlszocializált rend pedig már nem ismeri" - írja Adorno.[25] A frankfurti iskola gondolkodói szerint a freudizmus társadalmi relevanciája abban áll, hogy az ortodox pszichoanalízis semmiféle szociológiai elemet nem tartalmaz: Freud elmélete teljes mértékben atomisztikus pszichológia, de éppen eme atomisztikus mivolta teszi alkalmassá arra, hogy megfelelően írja le a polgári korszak elszigetelt egyéneit, akik a magánszféra és a társadalmi szféra közötti antagonisztikus ellentmondást, az elidegenedést saját lelki struktúrájukba építik be. Adorno *A revideált pszichoanalízis* című tanulmányában[26] fejti ki, hogy Freudnak - mint minden radikális polgári gondolkodónak - a nagysága éppen abban van, hogy az ellentmondásokat ellentmondásokként mutatja be, és nem törekszik arra, hogy „megoldást", „harmóniát" követeljen ott, ahol a valóság maga ellentmondásos.

FREUD ÉS MARX A PERIFÉRIÁN

Több mint harminc évvel ezelőtt, 1986-ban jelent meg *Pszichoanalízis, freudizmus, freudomarxizmus* című könyvem (amely az eredetileg 1982-ben megvédett, azonos című kandidátusi disszertációmon alapult). Amikor a freudomarxizmus témájával foglalkozni kezdtem, a pszichoanalízis már nem volt éppen „tilalmas" dolog Magyarországon. Az (akkor még igen kevés számú) gyakorló analitikus többé-kevésbé szabadon folytathatta terápiás, szupervíziós és kiképző tevékenységét, és már megjelent Freud és más analitikus szerzők (például Róheim Géza és Ferenczi Sándor) néhány írása is. A pszichoanalízissel szembeni korábbi politikai, ideológiai és szakmai gyanakvások azonban tovább éltek; a „hivatalos" marxizmus, ha egyáltalán gondolt róla valamit, továbbra is holmi „burzsoá ideológiának" minősítette a freudizmust. Ezzel szemben a pszichoanalitikusok zöme úgy félt a marxistáktól, mint a tűztől, éspedig joggal, hiszen éppen a marxista ideológia nevében űzték ki őket többször is a tudomány oszlopcsarnokából éppúgy, mint a rendelők félhomályából (miközben a nácik is hasonló dolgokat műveltek a pszichoanalízissel, csak még durvább eszközökkel, amit „árjásításnak" neveztek).[27] A szakma nem rendelkezett akadémiai és szervezeti legitimáció-

[25] Adorno, 1967: 95.
[26] Die revidierte Psychoanalyse. In: Horkheimer-Adorno, 1967: 94–112.
[27] Lásd erről Frosh, 2005.

val. „Underground", informális mozgalom maradt egészen 1988-ig, amikor hivatalosan újjáalakult az 1913-ban alapított és 1949-ben önfelszámolással megszűnt Magyar Pszichoanalitikus Egyesület, és így lett a teljes legitimációt biztosító Nemzetközi Pszichoanalitikus Egyesület tagja.

A magyarországi pszichoanalízis történetéről akkoriban igen keveset lehetett tudni, holott igen fontos szerepet játszott a 20. századi magyar progreszszió eszmevilágának alakulásában és nagy hatást gyakorolt az irodalomra, a művészetre és a tudományos gondolkodásra is.[28] Bár a századelő progresszív és polgári radikális örökségének kutatói számon tartották a pszichoanalízist mint ennek az örökségnek szerves részét, csak a nyolcvanas években kezdődött el az a szisztematikusabb recepciótörténeti feltáró munka, amelyben a kulcsszereplő Ferenczi Sándor volt, akit 1919-ben, a Tanácsköztársaság kormánya a pszichoanalízis egyetemi tanárának nevezett ki (elsőként a világon).[29]

Ferenczi munkásságának tengelyében az a radikális terápiás magatartás állt, amely - a Freudnak tulajdonított autoriter hozzáállással szemben - az empátiát, az interszubjektív kapcsolatot, a kölcsönösséget hangsúlyozta. Ez keltette fel a harmincas években a fiatal Erich Fromm figyelmét. Fromm, a frankfurti iskola egyik alapítója és meghatározó személyisége, az 1930-as évek elején dolgozta ki a marxizmus és a pszichoanalízis kombinációján alapuló „analitikus szociálpszichológiáját", amely azt a kérdést állította középpontba, hogy miként formálják a társadalmi hatások és kényszerek az emberek ösztönstruktúráját és karaktervonásait. Ez volt a kiindulópontja a tekintélyelvű karakter frommi fogalmának és az erre épülő empirikus kutatásnak, amelyet - különféle transzformációk révén - Adorno és munkatársai folytattak a második világháború utáni Amerikában.[30] Ennek kapcsán már a rendszerváltás előtti években az foglalkoztatott, hogy érvényes lehet-e, s ha igen, miként a tekintélyelvű személyiség fogalma és konstrukciója (amelyet eredetileg a nácizmus és a jobboldali mozgalmak tömeghatásának megértése céljából, a fasisztoid-autoriter karaktervonások felmérésére dolgoztak ki) a magukat szocialistának nevező, baloldali ideológiát valló társadalmakra. Vajon létezik-e „baloldali tekintélyelvűség", amelyre az európai antifasiszta hagyományokhoz kötődő Adornóék még csak homályosan, nem minden ambivalencia nélkül utaltak 1950-ben? Ennek „tesztelésére" azonban már csak utólag, a rendszerváltás után kerülhetett sor.[31]

[28] Lásd erről például Harmat, 1986; valamint Erős-Lénárd-Bókay (szerk.), 2008.
[29] Ferenczi pályafutásáról lásd részletesebben: Erős, 2011.
[30] Adorno-Frenkel-Brunswik-Levinson-Sanford, 1950.
[31] Lásd erről Enyedi-Erős (szerk.), 1999; lásd még Csepeli-Murányi-Prazsák, 2011.

WILHELM REICH (1897-1957)

Disszertációmban, illetve könyvemben megpróbáltam - akkori ismereteim és lehetőségeim szerint - feltárni a marxizmus pszichoanalízishez fűződő viszonyának és a frankfurti iskola Freud-recepciójának hosszú és bonyolult történetét. Ebben a feltárásban különös hangsúlyt kaptak a pszichoanalízis körüli ideológiai viták, amelyek, mint fentebb rámutattam, először az 1920-as években csaptak magasra, marxista filozófusok, illetve magukat marxistának valló pszichoanalitikusok és más pszichológusok körében. A már említett Erich Fromm mellett (akinek munkásságára még visszatérek) a korai freudomarxizmus legkiemelkedőbb figurája Wilhelm Reich volt, a karakteranalízis elméletének és gyakorlatának kidolgozója, a genitális szexualitás lelki és társadalmi felszabadító hatásának hirdetője.[32]

Karakteranalízis című művében[33] Reich kétfajta karaktert különböztetett meg: a *genitális* és a *neurotikus* karaktertípust. Az előbbihez az az egyén tartozik, aki maradéktalanul képes az orgasztikus-genitális kielégülésre; minden egyéb pozitív tulajdonsága maradéktalanul visszavezethető erre a kulcsfontosságú mozzanatra. Az utóbbi, a neurotikus jellem alapja ezzel szemben a libidó pregenitális szinten való rögzülése, a szexuális energiák megrekedése, *sztázisa*, és az ebből fakadó szorongás, amely útján a legkülönfélébb reakcióképződésekhez vezet, és kialakítja azt az áthatolhatatlan *karakterpáncélt*, amellyel a személyiség saját természetes impulzusai ellen védekezik, és ellenáll a külvilág nyomásainak. A karakter Reich szerint tulajdonképpen nem egyéb, mint „a narcisztikus védekezés egyik mechanizmusa": áthatolhatatlan páncélburok, amely az embert szorongásainak életfogytiglani foglyává teszi.

Reich a húszas évek végén Bécsben bekerült a szociáldemokrata, majd a kommunista mozgalomba, a pszichoanalízis és a marxizmus szintéziséről szőtt álmokat, és lelkes hívévé vált a Szovjetuniónak, ahová többször elutazott tanulmányútra. Bedőlve a propagandisztikus látszatoknak és áldozatául esve saját ideológiai vakságának, mély meggyőződéssel vallotta, hogy a szovjetek országában diadalmaskodott a szexuális forradalom, megszűnt a prostitúció és a „fülledt burzsoá erotika", megvalósult a nők emancipációja, túlsúlyra jutott a valódi, orgasztikus kielégülésen alapuló genitális szerelem, ennélfogva megszűntek azoknak az elfojtásoknak és karaktertorzulásoknak az alapjai, amelyek a patriarchális családban és a polgári társadalomban elkerülhetetlenül neurózishoz vezetnek.[34] Reich a Szovjetunió iránti csodálatát még akkor is fenntartotta, amikor már teljesen nyilvánvaló volt, hogy a

[32] Reich műveinek bibliográfiáját lásd a magyar nyelvű Reich-válogatásban: *Medvetánc*, 1983. Reich munkásságának részletesebb elemzését lásd: Erős, 2001: 109-166.

[33] Reich, 1989: 234-273.

[34] Reich. 1997: 121-128..

pszichoanalízis ott egyre inkább nem kívánatos, majd üldözendő tevékenységnek és burzsoá eltévelyedésnek minősül. Még 1929-ben is úgy gondolta, hogy egy rátelepedett polgári ideológiától megtisztított, tisztán természettudományos pszichoanalízisnek jut helye a Szovjetunióban - sőt, igazából „a pszichoanalízisnek csak a szocializmusban van jövője". Ezek a profetikus szavak „Dialektikus materializmus és pszichoanalízis" című tanulmányában olvashatók.[35] E cikkben Reich egyfelől arra törekedett, hogy szociálpszichológiai megalapozást nyújtson a pszichoanalízisből merített, de az individuális terápia szintjén meg nem valósítható ember- és társadalomátalakító elképzeléseinek; másfelől bizonyítani próbálta, hogy teljes egészében magáévá tette a mozgalom ideológiáját, taktikáját, sőt zsargonját is. A „Dialektikus materializmus és pszichoanalízis"-ben Reich a pszichoanalízist marxista részről ért támadásokra reflektált. Arra a lehetetlen küldetésre vállalkozott, hogy kivédje a vádakat, mégpedig oly módon, hogy egy részüknek elébe ment, és Freud tanításait úgy próbálja átértelmezni, hogy azokat még a legortodoxabb marxista ideológusok is elfogadhatónak találhassák.

„[...] a pszichoanalízis - fejtegeti Reich - tulajdonképpeni tárgya a társadalmiasult ember lelki élete.[36] A tömeg lelki életét csak annyiban veszi tekintetbe, amennyiben a tömegben egyéni jelenségek lépnek fel (mint például a vezér problémája), továbbá, amennyiben a »tömeglélek« olyan megnyilvánulásait, mint a szorongás, a pánik, az engedelmesség stb., az egyénről szerzett tapasztalatai alapján meg tudja világítani. Úgy tűnik azonban, hogy a pszichoanalízis számára az osztálytudat jelensége aligha hozzáférhető, és az olyan problémák, mint például a tömegmozgalmaké, a politikáé, a sztrájké - minthogy ezek a társadalomról szóló tanhoz tartoznak - nem lehetnek módszerének tárgyai. Ugyanakkor a pszichoanalízis - mintegy szociálpszichológiai formájában - ez utóbbinak segédtudományává válhat. Fel tudja mérni például az irracionális motívumokat, amelyek egy jövendőbeli vezért arra ösztönöznek, hogy éppen a szocialista vagy a nacionalista mozgalmakhoz csatlakozzon; nyomon tudja követni továbbá, hogy a társadalmi ideológiák miként hatnak az egyén fejlődésére".[37]

Érvelése azonban nem tudta meggyőzni ellenfeleit, a szovjet marxisták egyre dogmatikusabbá váló csoportját, akik a pszichoanalízisnek tett minden - mégoly jelentéktelennek látszó - rokonszenvező gesztusban a freudizmus

[35] A tanulmány eredetileg orosz nyelven jelent meg 1929-ben a *Pod znamenyem markszizma* című folyóiratban (7-8.), illetve németül a folyóirat német nyelvű változatában (*Unter dem Banner des Marxismus*), majd 1934-ben *Dialektische Materialismus und Psychoanalyse* címmel önálló brosúraként, bővítve, a koppenhágai Sexpol Verlag kiadásában. Egy fejezete látott napvilágot „Pszichoanalízis és szocializmus" címmel az *Emberismeret* című folyóirat „A pszichoanalízis mellett és ellen" című különszámában (1935:7-73), és újra megjelent: *Thalassa*, 2006: 61-70.

[36] „A marxizmus az elnyomott proletariátus felszabadításának, a pszichoanalízis az elfojtással teli lélek gyógyításának a tudománya" - írta József Attila Az ifjúság nemi problémái című írásában.(József Attila, 1958: 128.) A költő freudomarxizmusáról és Wilhelm Reich rá gyakorolt hatásáról lásd: Erős Ferenc: „Freudomarxista" volt-e József Attila? In: Horváth-Tverdota (szerk.), 1992: 259 -296. Lásd még: N. Horváth Béla, 2003.

[37] *Dialektischer Materialismus und Psychoanalyse*. Sex-Pol Verlag, Koppenhága 1934: 139.

ideológiai bűneit, „burzsoá elhajlást", Kolnai Aurél, valamint a belga szocialista teoretikus, Hendrik de Man eltévelyedéseit vélték felfedezni.

1930-ban Reich Berlinbe költözött, és az ún. szexuálpolitikai (SEXPOL) mozgalom alapítójaként és vezetőjeként részt vett a Hitler hatalomra jutását megelőző időszak politikai harcaiban. A SEXPOL mozgalom harcot hirdetett a szexuális élet szabadságát és általában az egyéni önrendelkezést korlátozó morális, jogi és gazdasági szisztéma, a szexualitást tagadó valláserkölcs és szexuálmorál, az abortuszt tiltó rendelkezések, a fogamzásgátló eszközök forgalomba hozatalának akadályozása, a „szexuális bűntetteket" elítélő paragrafusok, a házasságkötést és válást megnehezítő körülmények, a pornográfia és a prostitúció, továbbá a tűrhetetlen lakáshelyzet ellen.[38] A SEXPOL mozgalom hamarosan szembekerült a kommunista párt hivatalos irányvonalával. Az igazi botránykő azonban Reich 1933 végén megjelent *A fasizmus tömegpszichológiája* című műve[39] volt, amely szembeszállt a fasizmus „hivatalos" (Dimitrov-féle) Komintern-felfogásával, és Hitler mozgalmát tömegmozgalomként fogta fel, hatalomra jutásának okát pedig a tömegek szexuális nyomora által okozott karaktertorzulásokban, a tekintély iránti sóvárgásban jelölte meg. „A fasizmus nem politikai párt, hanem egy meghatározott életfelfogás és beállítódás az ember, a szeretet és a munka iránt" - írta Reich *A fasizmus tömegpszichológiá*jának későbbi változatában.[40]

Ekkor következett be a nagy fordulat. Reich izzó gyűlölettel fordult a sztálinizmus, és korábbi bálványa, a Szovjetunió ellen. Ettől kezdve minden tudományos és propagandisztikus írásában egyaránt azt hirdette, hogy „barna" és „vörös" fasizmus lényegileg ugyanaz, mindkettő egyformán a Gonosz, vagyis az általa „emocionális pestisnek" nevezett kór hordozója és terjesztője. Az emocionális pestis kórokozóját egy bizarr kifejezéssel *MODZSU-elvnek* nevezte el. (Giovanni MOcenigo velencei nemes volt, az aki elárulta és kiszolgáltatta Giordano Brunót az inkvizíciónak, DZSUgasvili pedig annak a Sztálinnak volt eredeti grúz családi neve, aki a szexuális forradalmat felszámolta, és visszaállította az elfojtó, elnyomó, autoriter családot.)

Reichet mint „trockistát" és „szociálfasisztát" kizárták a kommunista mozgalomból, és ugyanakkor mint „bolsevikot" eltávolították a nemzetközi pszichoanalitikus egyesületből is (amelyen megítélése szerint ugyancsak elhatalmasodott a „MODZSU-elv"). Ezután - teljes elszigeteltségben - Skandináviában próbálta ujjászervezni a SEXPOL mozgalmat, végül 1939-ben kivándorolt az Egyesült Államokba. 1942-ben a Maine állambeli Rangeley környékén települt le, ahol Orgonon néven saját kutatóintézetet alapított.

[38] A SEXPOL szövetség programját lásd a magyar nyelvű Reich-válogatásban. *Medvetánc*, 1983.

[39] *Massenpsychologie des Faschismus*, 1933.

[40] *The Mass Psychology of Fascism*, 1970: xxiiii.

Amerikai korszakában újraírta könyveit, „kigyomlálva" belőle a marxista ideológia és a bolsevizmus nyomait, és főként biológiai és orvostudományi kutatásokkal foglalkozott, elsősorban a rákbetegség pszichoszomatikájával kapcsolatos kutatásokat végzett. Úgy vélte, sikerült megtalálnia az „orgonsugárzást", azt az éltető kozmikus energiát, amely hatékony ellenszere lehet a ráknak, továbbá mindenféle egyéb testi nyavalyának, lelki és társadalmi Gonosznak, „vörös" és „barna" fasizmusnak, MODZSU-elvnek. Amatőr, bizarr kísérletei és elméletei nem nélkülözték a racionális alapokat, a rák és egyéb betegségek pszichoszomatikus felfogását. Reich azonban prófétának és csodadoktornak hirdette önmagát, hívei ma is az úgynevezett vegetoterápia és az orgonterápia felfedezőjeként ünneplik őt. 1954-ben az FDA, az élelmiszereket és gyógyszereket ellenőrző amerikai kormányhivatal feljelentést tett Reich ellen. A feljelentés alapja egy általa készített gyógyászati eszköz, az orgonenergia-akkumulátornak nevezett, kívül fémmel borított, belül posztóval bélelt fülke volt, amely állítólag képes volt arra, hogy az éterből összegyűjtse az éltető és gyógyító hatású kozmikus sugarakat, az orgonenergiát.

Reich úgy gondolta, hogy a készülék rák és más súlyos betegségek gyógyítására is alkalmas; kísérletei alapján arra a meggyőződésre jutott, hogy a fülkébe beültetett páciensek nagy része a sugarak hatására meggyógyul, vagy legalábbis állapotuk tartósan javul. Reichet végül „kuruzslásért" jelentették fel, és hosszadalmas eljárás után kétévi börtönre ítélték. Ám végül nem az eredeti vád, hanem „a bíróság megsértése" címén marasztalták el, mivel a vádlott nem volt hajlandó a bíróság illetékességét elismerni „tudományos kérdésekben". A pernek nevezett bizarr komédia során elrendelték a „bűnjelek" elkobzását és megsemmisítését is. De nem csupán az orgonenergia-akkumulátor és a többi inkriminált eszköz, hanem könyveinek, feljegyzéseinek egy része is a tűz martalékává vált. 1957-ben Reichet a börtönben halálos szívroham érte. Egyes hívei ma is azt állítják, hogy Reichet a börtönhatóságok mérgezték meg, vagy más ellenségei, feltételezhetően a CIA és/vagy a KGB ügynökei végeztek vele.[41]

[41] Lásd erről részletesebben Erős, 2001: 109–166. Reich legendássá vált élettörténetét több film is feldolgozta. Dušan Makavejev jugoszláv filmrendező *W. R., az organizmus misztériuma* című klasszikus alkotása 1971-ben készült. 2012-ben *The Strange Case of Wilhelm Reich* címmel Antonin Svoboda osztrák rendező készített filmet Reich életéről, Klaus-Maria Brandauer főszereplésével. Lásd még: Erős Ferenc: Sweet Movies. Film és szexuálpolitika. In: Erős, 2016b: 202–210.

ERICH FROMM (1900–1980)

Michael Löwy francia filozófus *Megváltás és utópia*[42] című könyvében Frommot a közép-európai libertárius, ateista judaizmus olyan képviselőivel állítja egy sorba, mint Gustav Landauer, Ernst Bloch és Lukács György. Fromm gondolkodásmódjának, radikális humanizmusának messianisztikus forrásai közé tartozott a haszidizmus, a középkori keresztény miszticizmus, majd a pszichoanalízis, a marxizmus és a zen-buddhizmus. Nézeteinek kialakulásában nagy jelentősége volt a modern zsidó ortodoxia legfontosabb műhelyének, a frankfurti Szabad Zsidó Tanháznak, ahol Fromm egészen fiatalon ismerkedhetett meg Hermann Cohen, Martin Buber, Saul Rosenzweig, Gershom Scholem, Salman Rabinkow és más zsidó filozófusok munkáival. Munkásságának első szakaszában (a húszas és a harmincas években) Reichhez hasonlóan a pszichoanalízis és a marxizmus összeegyeztetésén fáradozott; majd eredeti elgondolásait többszörösen átértelmezve, de az alapvető kiindulópontokat mindvégig megtartva egy sajátos életfilozófia, egy „vallás nélküli hitként" definiált profetikus messianizmus hirdetéséig jutott el. Pályájának első felét Németországban, második felét pedig emigrációban, főként az Egyesült Államokban töltötte, de élt és dolgozott Mexikóban is, élete utolsó éveit pedig újra Európában – Svájcban – töltötte.[43]

Fromm egész életében lázadó volt, mindig az ár ellen úszott, kritikai álláspontjához minden körülmények között ragaszkodott. Ugyanakkor – Reichhel ellentétben – sohasem vált önmaga karikatúrájává, a marginalizálódást elkerülve megőrizte a polgári tiszteletreméltóságot; nézeteit sohasem vitte *ad absurdum*, mindvégig fenntartotta kapcsolatát az akadémiai tudományossággal éppúgy, mint elismert terápiás körökkel és műhelyekkel. 1929-ben alakult meg – egy épületben a már 1923 óta működő Institut für Sozialforschunggal – a frankfurti pszichoanalitikus intézet, amelynek Fromm egyik alapítója volt. Baráti kapcsolatok révén ismerkedett meg Max Horkheimerrel, Theodor Andornóval, Herbert Marcuséval és a frankfurti iskola más vezető egyéniségeivel. A velük való személyes és intézményes együttműködés révén születtek Fromm alapvető dolgozatai a pszichoanalitikus karakterológiáról, az analitikus szociálpszichológia feladatairól, a tekintélyelvűségről. Fromm irányításával készült az a nagyszabású felmérés, amely a német munkások és alkalmazottak politikai attitűdjeit, tekintélyhez való viszonyát tárták fel.[44]

[42] Löwy, 1988.

[43] Fromm munkásságának összefoglalását lásd: Erős, 2001: 92–212. Fromm életéről és munkásságáról szóló legújabb munkák: Friedman, 2014; Durkin, 2014; Braune, 2014; lásd még: Erős, 2016a: 113–121.

[44] Jay, 2015.

A bonyolult csoportháló, amely Frommot Frankfurtban körülvette, az 1933-as emigráció után felbomlott. Eltávolodva a frankfurtiaktól, Adornótól, Marcusétól, Horkheimertől, Fromm intellektuális otthonra talált abban a neofreudista körben, amelyet „Culture and Personality" mozgalomnak is neveztek, és amely az amerikai pszichoanalízis egyik legfontosabb műhelyének, a New York-i William Alonson White Intézetnek is magvát alkotta. Ide olyan analitikusok tartoztak, mint Karen Horney, Harry Struck Sullivan, Clara Thompson, Frieda Fromm-Reichmann, és olyan kultúrantropológusok, mint Margaret Mead, Ruth Benedict és Edward Sapir. A csoport egyfajta hidat alkotott az európai és az amerikai pszichoanalízis között, és úttörő szerepe volt a pszichoanalízis interperszonális, kulturalista irányzatának elterjesztésében.

Fromm a Menekülés a szabadság elől *(Escape from Freedom)* című, először 1941-ben megjelent művével[45] alapozta meg amerikai hírnevét. A mű nemcsak az elemzés meggyőző eleganciájának, a „pozitív" és a „negatív" szabadság közötti nagy hatású különbségtételnek köszönhette sikerét, hanem annak is, hogy kitüntetett pillanatban született, 1941-ben, abban az évben, amikor a japán támadás után Amerika belépett a második világháborúba, és amikor Hitler hozzákezdett az európai zsidóság teljes megsemmisítésére irányuló terveinek gyakorlati megvalósításához. Ebben a történelmi pillanatban a *Menekülés a szabadság elől* a fasizmus elleni harcra mozgósított, feltárva azokat a szociálpszichológiai gyökereket, amelyek a német társadalom nagy részét a tekintélyelvű diktatúra és Hitler karjaiba taszították. Egyszersmind rámutatott arra, hogyan lehetnek úrrá a szabadság pozitív erői a destruktív fenyegetések, szélsőséges mozgalmak és az erőszak felett. Ugyanakkor egyfajta „morális leckét" adott az új hazának, az őt sok más sorstársával együtt befogadó amerikai társadalomnak, amelyet a szabadságtól való menekülés egy másik formája, az automata konformizmus és az elidegenedés fenyegetett. A második világháború utáni műveiben Fromm ezt a morális leckét folytatta, terjesztette, prófétaként „prédikálta", sok oldalról megvilágítva az elidegenedett tömegtársadalom destruktív, karaktertorzító hatásait. Egyben mindvégig azt a meggyőződését hangsúlyozta, hogy a kapitalizmus elidegenedett viszonyai között is lehetséges - legalább egyéni szinten - a produktív társadalmi karakterre jellemző feltétlen, nem kölcsönös függésen alapuló szeretet megvalósítása, *A szeretet művészete.*[46] Egy másik, Magyarországon is jól ismert sikerkönyv, a *Zen-buddhizmus és pszichoanalízis*[47] a D. T. Suzuki japán buddhista tudóssal folytatott dialógusok alapján készült, akivel Fromm Mexikóban ismerkedett meg. Műveivel a radikális pszichológiai humanizmusra

[45] Magyarul: *Menekülés a szabadság elől*, 1993.
[46] *A szeretet művészete*, 1984.
[47] Fromm-T. Suzuki, 1986.

fogékony értelmiségiek tömegeinek tudott szellemi táplálékot nyújtani. Szekuláris messianizmusában a „megváltás" olyan fejlődést jelentett az emberi személyiségben és az emberek közötti viszonyban, amelynek során az ember teljes mértékben megvalósítja lényegét, emberi mivoltának igazi kifejeződését, a szeretetre, a reményre, az értelemre és az igazságra való képességét.

Sikerkönyveivel Fromm jelentős hallgatóságot hódított meg Amerikában és Amerikán kívül is, marginális emigránsból neves közértelmiségi lett, számos követővel, egyszersmind nagy vitákat és indulatokat gerjesztett intellektuális körökben. Volt frankfurti kollégái - Herbert Marcuse és Adorno - sorra határolták el magukat a *Dissent* című folyóiratban lezajlott vitában (1955) és máshol - a „neofreudistának", „revizionistának", „konformistának", „adleri elhajlónak", „opportunistának" bélyegzett - Frommtól.[48] A törésvonalak Fromm és kollégái között elsősorban a Freud-értelmezés mentén húzódtak. Míg Fromm fokozatosan eltávolodott a freudi ortodoxiától, a frankfurtiak ragaszkodtak Freud eredeti ösztön- és libidóelméletéhez mint a polgári individuum válságáról szóló forradalmi tanításhoz. Felfogásuk szerint Freud a társadalom követelményei és az ösztönvilág megoldhatatlan konfliktusából, antinomikus ellentétéből indult ki. Ezzel szemben a neofreudisták és „humanisták" – Fromm és követői – ezt az ellentmondást úgy próbálják feloldani, hogy mind a társadalmat, mind pedig az ént elszakítják történeti- és ösztöndimenziójától. Ez a deszexualizált és egyben dehistorizált pszichoanalízis „elidegenedés-mentes", konkurenciaharc nélküli társadalmi viszonyokat követel, de harmóniát, szeretetet és alkalmazkodást hirdetve, szégyenlősen elfordul a realitástól, holott - Adorno szerint - „a koncentrációs táborok korszakában a kasztráció jellemzőbb a társadalmi valóságra, mint a konkurencia".[49]

A volt frankfurti kollégák részéről ért - Fromm és hívei által mindvégig igazságtalannak tartott - bírálatok mellett az ötvenes években meglazult a kapcsolata a mainstream amerikai pszichoanalízissel is, mivel egyes kollégái szerint túlságosan messzire ment a freudi kánonokkal való szakításban, túl filozofikusnak és szociologikusnak, és nem utolsósorban túl baloldalinak és marxistának tartották. Fromm sohasem lehetett tagja a Nemzetközi Pszichoanalitikus Egyesületnek, valamint az amerikai egyesületnek sem, mivel a harmincas években kizárták az „árjásított" német egyesületből. A mainstream pszichoanalízishez való viszonyát jól reprezentálja a „Pszichoanalízis: tudomány vagy párthűség" című 1958-as cikke, amelyben Ferenczi korai rehabilitációját kísérelte meg az Ernest Jones Freud-biográfiájában hangoztatott „elmebetegség" váddal szemben, a brit analitikus történetírói módszerét

[48] A vita Marcuse *Eros and Civilization. A philosophical inquiry into Freud* c. művének (1955) Fromm-kritikájával, illetve Fromm erre adott válaszával kezdődött. Fromm és Marcuse vitájáról lásd Erős, 2001: 204–206. és Rickert, 1986.

[49] Adorno, 1962.

„a történelem sztálinista újraírásának" nevezve.[50] Ugyanebben a cikkben a Nemzetközi Pszichoanalitikus Egyesületet fanatikus bürokraták szervezetéhez, egy bolsevik párt központi bizottságához hasonlította, amely üldözi és kiveti magából a deviánsokat és másként gondolkodókat.

Fromm politikai tevékenysége különösen az 1960-as években erősödött fel. A békemozgalom és az antinukleáris mozgalom híveként egyaránt elítélte az erőpolitikát, a hidegháborút, a szovjet expanzionizmust és az amerikai imperializmust. Ugyancsak éles szavakkal ostorozta a kelet-európai „gulyáskommunizmust", amelyben a kapitalizmusra jellemző „birtoklási létmód" visszatérését látta.[51] Egyik alapítója volt az Amerikai Szocialista Pártnak, különféle „harmadik utas" platformokat javasolt - neves barátjával és harcostársával, Polányi Károllyal együtt - a „demokratikus szocializmus" vagy a „szocialista humanizmus" eszméinek elterjesztése céljából - Nyugaton és Keleten egyaránt. Ennek keretében *May Man Prevail?* címmel szocialista kiáltványt és programot állított össze.[52] A hatvanas években nagy erőfeszítéseket tett kelet-európai másként gondolkodó marxista filozófusok támogatására, főként Lengyelországban, Csehszlovákiában és Jugoszláviában. Fórumot biztosított írásaik megjelentetésére, az ő kezdeményezésére született a *Socialist Humanism. An International Symposium* című konferencia 1965-ben, majd az ebből készült kötet.[53] Kapcsolatba került Adam Schaff lengyel és Karel Kosík csehszlovák filozófussal, valamint a jugoszláviai Praxis kör gondolkodóival is. 1961-ben publikálta Amerikában *Marx's Concept of Man* című könyvét,[54] amely a *Gazdasági-filozófiai kéziratok* angol fordítását is tartalmazta. Fromm az „emberi lényeg" fogalmát és Marx radikális humanizmusát hangsúlyozta, amelynek radikális továbbvitelét Freudban látta, aki a tudattalan felfedezésével tudományos vizsgálat alapjává tette az emberben működő irracionális erőket. Ezeket az irracionális erőket tette újabb vizsgálódás tárgyává az emberi destruktivitásról szóló időskori főművében.[55]

ÚJABB KIHÍVÁSOK

Az utóbbi évtizedekben a pszichoanalízist ért politikai és társadalmi kihívások közül talán a legfontosabb a *modern feminizmus* kihívása volt, amely

[50] Fromm, 1991: 98-104; Erős, 1991: 92-97. Lásd még: Fromm Ferenczről *Sigmund Freud's Mission* (1959).
[51] Fromm, 1994.
[52] Fromm,1961.
[53] Fromm (ed.), 1967.
[54] Fromm, 1967.
[55] Fromm, 2001.

alapjaiban kérdőjelezte meg Freudnak és kortársainak a női szexualitásra, a szexuális fejlődésre, általában a gender-viszonyokra vonatkozó elképzeléseit. A pszichoanalízis feminista kritikája, illetve a feminista pszichoanalízis azonban (ahogyan Hélène Cixous, Juliet Mitchell, Jessica Benjamin, Judith Butler és mások munkásságában megjelenik) nem csupán a patriarchális férfiuralom hatásaira, a nők alárendelt helyzetére mutatott rá (mind a társadalomban, mind pedig a pszichoanalitikus diszkurzusban),[56] hanem felhívta a figyelmet a „másik" társadalmi stigmatizálásának és kirekesztésének (rasszizmus, idegengyűlölet, homofóbia, „childism" stb.) azon rejtett, tudattalan gyökereire és mechanizmusaira, amelyekre a mainstream pszichoanalízis nem szánt kellő figyelmet, sőt terápiás hozzáállásában olykor reprodukálta is azokat.[57]

A feminizmus kihívása elválaszthatatlanul összekapcsolódik a posztmodern kihívásával, amely számos ponton érintette, sőt felforgatta a pszichoanalízis elméletét és gyakorlatát is. Jacques Lacan pszichoanalízise újraértelmezte a vágy fogalmát, rámutatva a nyelv és a tudattalan törvényeinek azonosságára, a vágynak a nyelv és diskurzus általi meghatározottságára és a szubjektum önmagától való fundamentális elidegenedettségére, amely a „tükörfázis" illuzórikus azonosulásai során keletkezik.[58] Michel Foucault pedig új értelmezést adott a hatalom fogalmának, amely az ő felfogásában nem valamiféle központi, felülről lefelé ható erő, hanem olyan tényező, amely észrevétlenül működik minden intézményes és személyes viszonyban, beleértve a terapeuta és a kliens viszonyát is. Vágy és hatalom viszonya,[59] ez az a kulcskérdés, amely a pszichoanalízis elméleti alapfogalmainak újragondolására késztethetnek bennünket. Vajon pusztán „vágy-gépek" vagyunk-e, alárendelve a kapitalizmus logikájának, ahogyan Gilles Deleuze és Félix Guattari állítja *Anti-Oedipus* című művükben?[60] A „posztmodern" pszichoanalízisben az elfojtás helyett a vágy dinamikája lesz a központi magyarázó elv. A késő kapitalizmus már nem a vágyak elfojtásán keresztül szervezi és dinamizálja a szubjektumot, hanem éppen felszabadítja, illetve kitermeli és megjeleníti a vágyfantáziákat, amelyeket elérendő (de kielégíthetetlen) célokként mutat fel. Innen a szubjektum eredendő elidegenedettsége: saját vágya, mint Lacan megfogalmazza, mindig „a másik vágya".[61]

[56] Csabai-Erős Ferenc (szerk.), 1997.

[57] Young-Bruehl, 1996; Auestad: Subjectivity and absence: prejudice as a psycho-social theme. In: Uő., 2012: 29–42.

[58] Erős, 1993: 29–44.

[59] Lust, 1999: 7–44.

[60] Deleuze–Guattari, 1972.

[61] Lásd erről Tomšič, 2015; Takács Bálint, 2016: 97–100.

Kevin Durkin brit filozófus Fromm radikális humanizmusáról szóló könyvében[62] úgy látja, hogy konceptuális és tematikus hasonlóság áll fenn az adornói negatív dialektika és a „posztmodern paradigma", Althusser „elméleti antihumanizmusa", Lévi-Strauss, Lyotard, Derrida, Lacan és Foucault strukturalista és posztstrukturalista filozófiája között. Durkin szerint „az ember haláláról", „a szerző haláláról", a szubjektum eltűnéséről, az ember eredendő hasítottságáról szóló elméletek éles ellentmondásban vannak Fromm esszencializmusával, radikális humanizmusával, amelynek aktualitását azonban éppen az bizonyítja, hogy a 21. századi humán tudományokban újra megjelentek azok a törekvések, amelyek új értelmezést kívánnak adni az autentikus szubjektum, a szuverén szelf, az „emberi lényeg" fogalmának. A posztmodern Freud után talán a poszt-posztmodern Freud következik. Fromm forradalmi reményéről szóló könyvében[63] Joan Braune Fromm profétikus messianizmusát a frankfurtiakra is jellemző talált apokaliptikus vagy katasztrofikus messianizmussal állítja szembe, és arra a következtetésre jut, hogy a „remény forradalmának" frommi gondolata ma is aktuális, ha megtalálja azokat a mozgalmakat, amelyek értelmet adnának a reménynek.

A „MARXISTA PSZICHOLÓGIA" ÚTVESZTŐI

Létezik-e tehát a „marxista pszichológia"? Egy ilyen pszichológia szükségessége a dogmatizmus leküzdésének jegyében, elsősorban annak a kérdésnek nyomán fogalmazódott meg, hogy egyáltalán van-e, és ha igen, hol a helye, mi a státusa az egyénnek, a *szubjektumnak* a marxista elméletben. Létezik-e valamelyes autonómiája, vagy teljes mértékben alá van vetve a személytelen gazdasági és társadalmi törvényeknek (a természetiekről nem is szólva)? Hosszú csend után, az 1960-as évektől a marxizmus megreformálásának és korszerűsítésének különféle kísérletei egyre inkább nyitottak a szubjektum problémái felé.

A „marxizmus reneszánszának" vezéralakja, Lukács György nem igazán kedvelte a „pszichologizálást",[64] és egész életében a freudi pszichoanalízis konok ellenfele maradt. *Az ész trónfosztásá*ban[65] a reakciós, irracionalista életfilozófiák (Schopenhauer, Nietzsche) leszármazottjának, ennyiben a fasizmus egyik szellemi előfutárának tekintette a freudizmust. A freudizmusnak ugyan a későbbieknek sem csábult el, ám az 1965-ben megjelent *Az esztétikum sajátosságá*ban I. P. Pavlov orosz-szovjet fiziológus feltételesreflex-elméleté-

[62] Kevin Durkin, 2014.
[63] Joan Braune, 2014.
[64] Heller Ágnes: A lelki szegénységről. In: Uő., 1976: 423–432.
[65] Lukács, 1954.

nek módosításával egy saját, „külön bejáratú" pszichológiai elméletet állított fel, az úgynevezett „1'. [egyvesszős] jelzőrendszer" hipotézisét. Ez az a hipotézis - a pavlovi első és második jelzőrendszert, vagyis a közvetlen érzékiséget és az absztrakt nyelvi gondolkodást szintetizáló „átmeneti" jelzőrendszer hipotézise a *különösség* antropológiai alapjait próbálta megragadni.[66] Lukács szerint ennek a feltételezett jelrendszernek - a mindennapi emberismeret, az (inter)szubjektivitás, a tapintat, az empátia, a fantázia, a költői nyelv, az intuíció birodalmának - lenne igazi objektivációja a művészet, vagyis az a homogén közeg, amely formát ad a különösségnek, a mindennapi élet kibogozhatatlanul zavaros, efemer pszichés jelenségeinek. Pavlov elmélete hosszú ideig a marxizmus-leninizmus „házi" pszichológiájának, a dialektikus materialista pszichológiának számított. Lukács *Esztétikájának* megjelenése idején azonban megszűnőben volt a pavlovi tanok egyeduralma, ideológiailag és tudományosan is túlhaladottá vált. Az 1'. jelzőrendszer elmélete - Pavlov meghaladása Pavlov nevében - számos figyelemre méltó, újrafelfedezésre váró gondolatot, megfigyelést tartalmazott, és Lukács bevallatlanul, „hárításai" ellenére is rendkívüli pszichológiai érzékenységéről tanúskodott.[67] A pavlovi pszichológia eme óvatos és taktikusan kimért, mégis eredeti „visszacsempészési kísérlete" a marxizmus sáncai közé végső soron azonban zsákutcának, *lehetetlen küldetésnek* bizonyult.

Lukács pszichológiai hipotézisének csekély volt a visszhangja; a marxizmus reneszánszának képviselői közül legtöbben más utakat választottak a pszichológia marxizmuson belüli és időszerűvé vált rehabilitációjához. Ilyen, a pszichológiához vezető utat jelentett a *mindennapi élet* filozófiai „felfedezése" Lukács *Esztétikája* nyomdokain, és nem utolsó sorban a heideggeri és sartre-i egzisztenciális fenomenológiára támaszkodva.[68] Egy másik, pszichológiához vezető út a pavlovi elmélet nagy riválisa, L. Sz. Vigotszkij szovjet pszichológus és irodalomtudós (1896–1934) elméleti munkásságának újrafelfedezése volt, Vigotszkij az 1917-es forradalom utáni években nagyszabású kísérletet tett arra, hogy kidolgozzon egy *valóban* marxistának mondható pszichológiát Marx néhány fontos tézisére és a kortárs nyugati, elsősorban a német és francia gondolkodás- és fejlődéspszichológia,[69] a kortárs antropológia, valamint a pszichoanalízis eredményeinek kritikai recepciójára építve. Legközelebbi munkatársával, a pszichiáter és neurológus A. R. Lurijával

[66] Lukács, 1965.

[67] Lukács elméletéről lásd részletesebben: Erős, 1973.

[68] Lásd például Heller, 1970; 1978; Kosík, 1967.

[69] A harmincas években a francia pszichológiának is volt egy jelentős marxista irányzata, amely Henri Wallon gyermekpszichológus, illetve Georges Politzer nevéhez fűződik. Wallon és Politzer nagy hatást gyakorolt Mérei Ferenc munkásságára is (lásd például Zazzo, 1980, Mérei Ferenc bevezetésével; valamint Sève, 1870.).

együtt részt vett a már 1917 előtt létrejött és a forradalom után is néhány évig még igen aktív orosz pszichoanalitikus mozgalomban, a pszichoanalízisnek eme „új és eredeti áramlatában", amely, Lurija és Vigotszkij szavaival arra tesz kísérletet, hogy „a freudizmus és a marxizmus szintézisét valósítsa meg a feltételes reflexek tanának segítségével, és a »reflexologikus freudizmus« rendszerét bontakoztassa ki a dialektikus materializmus szellemében. Freudnak ez a lefordítása Pavlov nyelvére, a sötét »mélypszichológia« objektív desifrírozásának kísérlete eleven tanúbizonyságát nyújtja e tan hatalmas életerejének és a benne rejlő korlátlan lehetőségeknek."[70]

Vigotszkij azonban később, a pszichológia válságának történeti jelentéséről szóló tanulmányában úgy vélte, hogy a dialektikus materializmus „közvetlen alkalmazása a természettudományok és különösképpen a biológiai tudományok, valamint a pszichológia kérdéseire lehetetlen, pontosan úgy, ahogy a történelemre és a szociológiára való közvetlen alkalmazása is lehetetlen".[71] Felfogása szerint ugyanis az ember történelmi és társadalmi lény, pszichés funkciói nem természettől adottak, hanem csak a külvilággal és a másik emberrel folytatott interakciók, a munka, az emberiség kultúráját hordozó tárgyakkal, eszközökkel és jelekkel végzett tevékenység révén alakulnak ki. Ebben a koncepcióban különösen fontos szerepet kapott a fejlődésnek, az elsajátításnak, a szubjektum genézisének kérdése. Vigotszkij főleg arra kereste a választ, hogy miként válnak belsővé a külső viszonyok és feltételek, mindenekelőtt a társadalmi és termelési viszonyok a jelek használatával és a jelentések elsajátításával. Elméletének egyik folyománya volt annak hangsúlyozása, hogy az egyén társadalmi lényként születik meg, és csak az elsajátítás révén válik individuummá.[72] Mindez Vigotszkijnál és munkatársainál nem csupán egy absztrakt elmélet volt, hanem gyakorlat is, modernizációs technika, amelyet például a pedagógiában, a képességfejlesztésben vagy különféle idegrendszeri betegségekben, sérülésekben szenvedők rehabilitációjában is alkalmaztak. Vigotszkijnak és tanítványainak munkássága, amelyet „kultúrtörténeti iskolának"[73] is szoktak nevezni, azt az időszakot tükrözte, amikor a fiatal szovjet rendszer - a szocializmus „új emberének" modelljét keresve - még nyitott volt a pszichológiai problémák és a különféle, egymással vetélkedő

[70] Idézi Garai, 1969: 60-61; lásd még Lurija, 1997: A pszichoanalízis a jelenkori pszichológia fő irányainak tükrében. *Thalassa*, 1997: 100-112.

[71] .Vygotsky, 1987, idézi Erős, 2001: 99.

[72] Hasonló koncepciót fejtett ki az irodalomtudós Mihail Bahtyin is (V. Volosinov néven) a pszichoanalízis marxista kritikáját kifejtő művében (*Bahtyin/Volosinov*: Marxizmus és nyelvfilozófia. In: Bahtyin, 1986.

[73] Lurija, Vigotszkij és munkatársaik az 1920-as években több vizsgálatot végeztek az akkori Szovjetunió elmaradott, írástudatlan népei körében annak megállapítására, hogy hogyan hat a kulturális és társadalmi környezet átalakulása a gondolkodás, a nyelv, az értelmi képességek fejlődésére. Lásd: Lurija, 1987.

irányzatok előtt. Még nem dőlt el a Trockij és Sztálin között dúló hatalmi harc, és így a két pólus között folyó kultúrpolitikai harc sem, még nem dőlt el, mi lesz a rendszer „hivatalos" tudománypolitikája, és ezen belül pszichológiája. Ugyanakkor a rendszer már ideológiai megrendeléseket adott a kutatóknak: egy „marxista pszichológia" kibontakoztatását állította számukra feladatként. A „marxista pszichológia" azonban inkább csak fedőneve lett annak a törekvésnek, hogy a pszichotudományok technikáit a kiépülő szovjethatalom irányításának szolgálatába állítsák, az „ember átalakítása", az emberi viszonyok megjavítása, modernizációja céljából. Mindez - utólag visszatekintve - ugyancsak lehetetlen küldetés volt, heroikus küzdelem egy utópia beteljesítéséért.[74] A sztálinizmus megszilárdulásával az ilyen kísérleteknek sem maradhatott helyük, hiszen Vigotszkij fiatalon, 1934-ben elhunyt, műveit indexre tették, munkatársai eltűntek vagy marginalizálódtak. A Vigotszkij-iskola korszakos jelentőségére először nyugati kutatók hívták fel a figyelmet évtizedekkel később, az 1960-as és 1970-es években, elsősorban a beszéd és a gondolkodás fejlődésének pszichológiája, valamint a jelelmélet és a pszicholingvisztika szemszögéből.[75]

Magyarországon Kis János, Márkus György és Garai László munkái tartoztak a filozófiai és pszichológiai Vigotszkij-recepció fő vonalába. Kis János tanulmánya[76] azért különösen érdekes, mert Vigotszkij pszichológiáját a korabeli szovjet marxizmus és az akkori fő nemzetközi pszichológiai irányzatok rendszerében helyezte el. Vigotszkij mellett a marxista pszichológia legitimációjért folyó küzdelem másik fő forrását Marx korai művei, különösen az 1844-es *Gazdasági-filozófiai kéziratok* jelentették (amelyekről azonban Vigotszkijnak fő művei írásakor még nem lehetett tudomása). A Marx-művekből kibontakozó filozófiai antropológia rekonstruálását Magyarországon Márkus György végezte el *Marxizmus és „antropológia"* című, 1971-ben megjelent munkájában.[77] Erre a rekonstrukcióra - mint korábban utaltam rá - már tíz évvel korábban kísérletet tett Erich Fromm is - akire Márkus kritikusan hivatkozik.

A *Gazdasági-filozófiai kéziratok* pszichológiai feldolgozására azonban valójában először Sz. L. Rubinstein szovjet pszichológus tett kísérletet, „A pszichológia problémái Karl Marx műveiben" című, 1934-ben megjelent tanulmányában.[78] Marx korai írásaiban találhatjuk azokat a nevezetes, gyakran

[74] Az orosz és a szovjet pszichológia történetéről lásd Joravsky, 1989; Etkind, 1999.
[75] Kozulin, 1999.
[76] Kis János, 1967: 967-1017.
[77] Márkus,1971.
[78] Rubinstejn-Blakeley, 1987. - Rubinstein méltatlanul elfelejtett kétkötetes műve, *Az általános pszichológia alapjai* (1964) hosszú ideig Magyarországon is „hivatalos" tankönyvnek számított.

hivatkozott passzusokat, amelyek az emberi lényegre és az ember „második természetére", vagyis a történetiségre vonatkoznak, és amelyek egy - Marx saját munkásságán belül kibontakozó pszichológia - körvonalait sejtetik:

„[...] nemcsak az öt érzék, hanem az úgynevezett szellemi érzékek, a gyakorlati érzékek is (akarat, szeretet stb.), egyszóval az emberi érzék, az érzékek emberi volta csak a maga tárgyának létezése által, az emberiesült természet által lesz. Az öt érzék kiképeződése az egész eddigi világtörténelemnek munkája. [...] az ipar története és az ipar létrejött tárgyi létezése az emberi lényegi erők nyitott könyve, az érzékileg előttük levő emberi lélektan, amelyet eddig nem az ember lényegével való összefüggésében, hanem mindig csak egy külső hasznossági vonatkozásban fogtak fel, mert - az elidegenülésen belül mozogva - csak az ember általános létezését, a vallást, vagy a történelmet a maga elvont-általános lényegében, mint politikát, művészetet, irodalmat stb., tudták felfogni az emberi lényegi erők valóságaként és emberi nembeli aktusokként [...]. Az olyan lélektan, amely előtt ez a könyv, tehát éppen a történelem érzékileg legjelenvalóbb, leghozzáférhetőbb része csukva van, nem válhat valóságos tartalmas és reális tudománnyá."[79]

Garai László *Személyiségdinamika és társadalmi lét* című könyve[80] Marx műveinek, továbbá Vigotszkij, A. N. Leontyjev, P. Ja. Galperin, Sz. L. Rubinstein és más szovjet pszichológusok munkáinak nyomdokain, a „lehetetlen küldetést" folytatva tett kísérletet arra, hogy lefektesse az alapjait egy most már „tényleg, istenigazából" marxista, történelmi materialista pszichológiának, amely a „mainstream"-nek tekintett akkori pszichológiai irányzatok (behaviorizmus, pszichoanalízis, alaklélektan, fenomenológia) *szaktudományos* alternatívája vagy éppen meghaladása lehetne, középpontba állítva a tárgyi tevékenységet, a termelő munkát és a kooperációt mint specifikus emberi alapszükségletet. Garai a „marxizmus reneszánszát" akarta továbbvinni a pszichológiában, Lukácsot Vigotszkij, illetve Vigotszkijt Lukács felől, és mindezt a fiatal Marx antropológiájának tükrében olvasva. A *Személyiségdinamika és társadalmi lét*ben a psziché, a társadalom, a művészi és a tudományos kreativitás, valamint az agy és az idegrendszer működését egyetlen egységes nagy elmélettel, az általa „pszicho-ökonómiainak" nevezett elmélettel kívánta volna megmagyarázni. Garai kihívása azonban az akkori szaktudományon belül kevés visszhangot kapott, már csak azért is, mert a „marxista pszichológia" fogalma minden gondolati szofisztikáltság ellenére az absztrakt általánosság szintjén mozgott, és menthetetlenül ideologikus szinten maradt, a szaktudomány feletti ideológiai kontroll rémképét és jogos félelmeit idézve fel.

Egyáltalán van-e értelme marxista pszichológiáról beszélni egy olyan társadalomban, ahol éppen a marxizmus nevében korlátozzák a pszichológusok tevékenységét? Hiszen - vélték és vélik sokan - a marxizmus és a pszicho-

[79] Marx: *Gazdasági-filozófiai kéziratok* 1844-ből. MEM 42.
[80] Garai, 1969.

lógia eleve összebékíthetetlen egymással, a marxista pszichológia önellentmondás. Az ellentétes póluson állnak: míg a marxisták az objektív viszonyok, a gazdasági és társadalmi formációk meghatározó szerepét hangsúlyozzák, a pszichológusok a szubjektumot, az egyén viselkedését és lelki életét állítják a középpontba. Az ellentétet valós történelmi tapasztalatok támasztották alá. Azokban az országokban, ahol a marxizmus, illetve marxista-leninista változata uralkodó állami ideológiává vált, a „pszicho-tudományok", vagyis a szubjektummal, a „lélekkel" foglalkozó elméleti és gyakorlati diszciplínák hosszú ideig gyanúsnak minősültek, tilalmasnak vagy éppen csak megtűrtnek számítottak.

A pszi-tudományok diszkreditálása, háttérbe szorítása, vagy éppen tiltása leginkább a Szovjetunióra volt jellemző az 1930-as évek elejétől az 1950-es évek végéig, és ez volt a helyzet a legtöbb államszocialista rendszerű országban, így Magyarországon is 1948/49 után, a kommunista hatalomátvételt követő két évtizedben. A pszichológia legtöbb irányzatát és iskoláját központilag „burzsoá áltudománynak" minősítették. Ennek az elnyomó, diszkreditáló tudománypolitikának a legfőbb áldozata a pszichoanalízis volt, a „freudizmus", amely nemcsak mint tudományos iskola, hanem mint ideológia és mint alternatív világnézet is súlyos fenyegetést jelentett a dogmatikus marxizmus számára.

Bár a pszichoanalízis ideológiai diszkreditálása az 1980-as évekig fennmaradt, a sztálinizmus bukásával, a Szovjetunió Kommunista Pártjának 1956-os XX. kongresszusa után enyhült a pszi-tudományokat (és más „polgárinak" mondott tudományokat, például a genetikát) sújtó ideológiai és politikai nyomás. Mindazonáltal a pártállam erre specializálódott apparátusai által gyakorolt ideológiai felügyelet továbbra is fennmaradt, természetesen nemcsak a pszicho-tudományok, hanem más társadalom- és humántudományok, a filozófia, sőt lehetőség szerint a természettudományok felett is. Ez sajátos helyzetet teremtett, amelyben a pszichológia akkori művelői, akiknek figyelme 1956 után egyre inkább a „mainstream", vagyis a modern nyugati, elsősorban amerikai empirikus kutatások, elméletek és módszerek felé orientálódott, a marxizmusban mint domináns ideológiában nem alaptalanul láttak olyan fenyegetést, amely korlátozza gondolkodásukat, elméleti és gyakorlati tevékenységüket, autonómiájukat. Ezért az akkori pszichológusok „szabadságharcukat" elsősorban a marxizmus ellen vívták, azonosítva azt a pártállami bürokrácia kanonizált hittételeivel. Merev elutasításban vagy legalábbis bizalmatlan fogadtatásban részesültek az olyan törekvések, amelyek a marxi elméletben a pszichológia számára valamiképpen is termékeny gondolatokat vagy szempontokat véltek felfedezni. A marxizmus a pszichológia akkori művelőinek többsége számára csupán (tudomány)politikai tabukat és hatá-

rokat, vagy a „vörös farkat" jelentette, az elvárt, kvázi kötelező hivatkozást publikációkban Marx, Engels vagy Lenin valamely írására.

Magyarországon a hatvanas és hetvenes években sajátos kompromisszum jött létre a pszichológia művelői és az ideológiai monopóliummal rendelkező hatalom között: amennyiben a pszichológusok nem tesznek fel kényelmetlen, a társadalmi rendszert vagy annak ideológiáját veszélyeztető kérdéseket, és kizárólag saját, szigorú értelemben vett szakmai tevékenységükre korlátozzák magukat, a hatalom is békén hagyja őket laboratóriumaikban vagy rendelőikben. Mint a magyar pszichológia történetének ezzel a korszakával, a pszicho-tudományoknak a korai Kádár-rendszerben játszott szerepével kapcsolatos újabb kutatásokból – így Pléh Csaba,[81] Kovai Melinda,[82] Tuomas Laine-Frigren[83] és Máriási Dóra[84] ide vonatkozó munkáiból – tudjuk, ez igen változó és törékeny kompromisszum volt, amelynek keretein belül mégis fokozatosan tágult az a szféra, amelyben a pszichológusok a pártállam által felügyelt tudomány- és kultúrpolitika szélárnyékában végezhették szakmai munkájukat. A pártállam ugyanakkor azonban nemcsak eltűrte, hanem támogatta és fel is használta a pszichológusok munkáját olyan területeken, mint például a pálya- és munkaalkalmasság vizsgálata, a termelés és a munkaerő-gazdálkodás managementjének racionalizálása, a munkahelyi, iskolai közösségek megerősítése, a különféle devianciák (fiatalkori bűnözés, alkoholizmus, öngyilkosság) megelőzése. A pszichológiai módszerek technokrata jellegű alkalmazása ily módon jelentős helyet kapott a modernizációs törekvésekben és ideológiákban, amelyek Magyarországon különösen az új gazdasági mechanizmus 1968-as bevezetésével lendültek fel.

A marxista pszichológiával kapcsolatos eszmefuttatások és viták Magyarországon már régen a múlt ködébe vesztek, valószínűleg azért, mert a létező szocializmusban ennek *lehetséges társadalomkritikai implikációi* kimondatlanok vagy kimondhatatlanok maradtak. Ideologikusságok miatt nem törhették át a szakmai „védekező mechanizmusokat", miközben fokozatosan megszűnt a marxizmus monopóliuma; radikális bírálatát többek között éppen azok végezték el, akik korábban valamilyen módon a „marxista pszichológiát" is szorgalmazták. A „marxista pszichológia" tehát Kelet-Európában zsákutcába került, megbukott, *még mielőtt lehetőségei egy Marxra is alapozható kritikai és emancipatorikus igényű pszichológia megalapozásában* realizálódhattak vagy egyáltalán, szóba kerülhettek volna. A rendszerváltás végleg felszabadította a pszichotudományokat az ideológiai nyomás alól. Ez a felszabadulás azon-

[81] Pléh Csaba: A pszichológia szimbolikája egy slampos totalitárius rendszerben. A magyar pszichológia a hatvanas években. In: Uő (1998): 91–111.

[82] Kovai, 2016.

[83] Laine-Frigren, 2016.

[84] Máriási, 2016: 63– 79.

ban nem az elméleti perspektívák kitágulását és e tudományok megújulását jelentette, hanem éppen ellenkezőleg, az elméletellenességet, az elmélet pozíciójának meggyengülését, nem utolsó sorban pedig a *társadalmi kérdések száműzését a pszichotudományok fő áramlataiból.* Az így támadt vákuumot próbálja betölteni az újabban Magyarországon is erőre kapott *kritikai pszichológia*, amelynek egyes irányai a marxizmus erőteljes hatását tükrözik. Ez azt bizonyítja, hogy pszichológusokat vagy azoknak egy jelentős részét, különösen a fiatalabb nemzedéket, egyre inkább foglalkoztatja az a társadalom, amelyben élünk. Nem csupán magánemberként, hanem szakemberként is meg akarja érteni azokat a társadalmi helyzeteket, konfliktusokat, hatalmi és uralmi viszonyokat, egyenlőtlenségeket és kiszolgáltatottságokat, amelyeknek lecsapódásait közvetlen vagy közvetett módon érzékelik munkájuk során, a rendelőkben, a tanácsadókban, a szervezetekben és a munkahelyeken, interjús vagy kérdőíves kutatásaikban.

A kritikai pszichológia iránti érdeklődés egyre növekszik az egyetemi hallgatók, fiatal pszichológusok és más társadalomtudományi kutatók körében, és egyre inkább érvényesülnek kritikai pszichológiai szempontok és megközelítések a legkülönfélébb területeken, például a pszichoterápiában, az elméleti és a klinikai pszichoanalízisben, a tanácsadásban, a gender-kutatásokban és a szociálpszichológiában, így elsősorban a rasszizmus és az előítéletek kutatásában.[85] Ugyanakkor a kritikai pszichológia nem „csodafegyver", hanem szemléletmód, amely egyrészt széles elméleti és történeti megalapozást kíván, másrészt emancipatorikus küldetését akkor tudja teljesíteni, ha – egy utópikus társadalomban – maga válik „fő árammá".*

[85] A kritikai pszichológia mint mozgalom az 1970-es években a nyugat-berlini Freie Universitätről indult, Klaus Holzkamp és tanítványai révén, akik összekötötték a radikális politizálást és a kapitalista társadalmi és termelési viszonyok kritikáját, a vietnami háború elleni tiltakozást a domináns individualista és pozitivista pszichológia rendszerlegitimáló funkciójának elemzésével. Lásd erről: Erős, 2018.

* A tanulmány az NKFI-EPR 124 192. sz. projektje (Társadalmi egyenlőtlenségek és előítéletek a pszicotudományok tükrében Magyarországon) keretében készült.

IRODALOM

Adorno, Theodor Wiesengrund (1962): Die revidierte Psycoanalyse. In: Horkheimer, M.–Adorno, Th. W. (1962): *Sociologica, II. Reden und Vorträge.* Frankfurt am M.: Suhrkamp, 119–138.

Adorno, Theodor Wiesengrund (1967): Sociology and psychology. *New Left Review* I/46, November–December

Adorno, Theodor Wiesengrund (2006): A freudi elmélet és a fasiszta propaganda mintázata. *Thalassa* (17) 2–3: 7–32.

Adorno, Th. W.–E. Frenkel-Brunswik, E.–D. Levinson–N. Sanford, N. (1959): *The Authoritarian Personality.* New York: Harper & Brothers

Auestad,, Lene (2012): *Psychoanalysis ands politics. Exclusion and the politics of representation.* London: Karnac

Bahtyin, Mihail M. (1986): *A beszéd és a valóság.* Budapest: Gondolat

Braune, Joan (2014): *Erich Fromm's Revolutionary Hope. Prophetic Messianism as a Critical Theory of the Future.* Rotterdam: Sense Publishers

Csabai Márta – Erős Ferenc (szerk.) (1997): *Freud titokzatos tárgya. Pszichoanalízis és női szexualitás.* Budapest: Új Mandátum

Csepeli György–Murányi István – Prazsák Gergő (2011): *Új tekintélyelvűség Magyarországon: Társadalmi csoportok hierarchiájának látásviszonyai.* Budapest: Apeiron Kiadó

Dahmer, Helmut (1983): *Libido und Gesellschaft.* Frankfurt a. M.: Suhrkamp

Danto, Elizabeth Ann (2005): *Freud's Free Clinics: Psychoanalysis & Social Justice 1918–1938.* New York: Columbia University Press

Deleuze, Gilles –Félix Guattari (1972): *Capitalisme et schizophrénie* 1. – *L'Anti-Œdipe.* Paris: Editions de Minuit

Derrida, Jacques (1995): *Marx kísértetei.* Pécs: Jelenkor

Durkin, Kevin (2014): *The Radical Humanism of Erich Fromm.* London: Palgrave–Macmillan

Enyedi Zsolt–Erős Ferenc (eds) (1999): *Authoritarianism and prejudice. Central European Perspectives.* Budapest: Osiris

Erős Ferenc (1973): Az „egyvesszős jelzőrendszer" paradoxona. *Világosság,* (14.) 12.

Erős Ferenc (1991): A történelem sztálinista újraírása. *Thalassa,* 2 (1), 92–97.

Erős Ferenc (1992): „Freudomarxista" volt-e József Attila? In: Horváth Iván–Tverdota György (szerk.) (1992): *„Miért fáj ma is". Az ismeretlen József Attila.* Budapest: Közgazdasági és Jogi Kiadó, 259–296.

Erős Ferenc (1993): Jacques Lacan, avagy a vágy tragédiája. *Thalassa,*3 (2): 29–44.

Erős Ferenc (2001): *Analitikus szociálpszichológia.* Budapest: Új Mandátum

Erős Ferenc (2011): *Pszichoanalízis és forradalom.* Budapest: Jószöveg Kiadó

Erős Ferenc (2015): Háború és forradalmak: trauma és erőszak szociálpszichológiai megközelítésben. In: Tomka Béla (szerk) (2015): 133–164.

Erős Ferenc (2016a): Erich Fromm életei. *Imágó Budapest,* 5 (1): 113–121. http://imago-budapest.hu/images/lapszamok/2016_1_TarsadalomkritikaI_szam/Imago_Bp_20

Erős Ferenc (2016b): *Psziché és hatalom. Esszék és tanulmányok.* Budapest: Kalligram

Erős Ferenc (2018): Széljegyzetek a kritikai pszichológiához. *Új Egyenlőség,* 05. 18. http://ujegyenloseg.hu/szeljegyzetek-a-kritikai-pszichologiahoz

Erős Ferenc (2001): *Analitikus szociálpszichológia.* Budapest: Új Mandátum

Erős Ferenc–Lénárd Kata–Bókay Antal (szerk.) (2008): *Typus Budapestiensis. Tanulmányok a pszichoanalízis budapesti iskolájának történetéről és hatásáról.* Budapest: Thalassa Alapítvány

Etkind, Alekszandr (1999): A *lehetetlen Erósza. A pszichoanalízis története Oroszországban.* Budapest: Európa

Federn, Paul (1919): *Zur Psychologie der Revolution. Die vaterlose Gesellschaft.* Wien

Ferenczi Sándor (1913): A pszichoanalízisről és annak jogi és társadalmi jelentőségéről (Az Országos Bírói és Ügyészi Egyesületben 1913. október 29-én tartott szabad előadás nyomán). In: Linczényi Adorján (szerk.) (1982):158–174.

Ferenczi Sándor (1918): A háborús neurózisok pszichoanalízise. Az V. nemzetközi pszichoanalitikus kongresszuson, Budapesten, 1918. szept. 28-án tartott referáló előadás. In: Linczényi Adorján (szerk.) (1982): 199–225.

Foucault, Michel (1999): *Nyelv a végtelenhez. Tanulmányok, előadások, beszélgetések.* Debrecen: Latin Betűk

Freud, Sigmund (1935): *Bevezetés a pszichoanalízisbe. Huszonnyolc előadás.* Budapest: Somló Béla kiadása

Freud, Sigmund (1955): Lines of Advance in Psycho-Analytic Therapy. In: *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Freud, Sigmund,* Vol. 17. London: The Hogarth Press and the Institute of Psychoanalysis, London, 157–168.

Freud, Sigmund (1995): *Tömegpszichológia. Társadalomlélektani írások.* Budapest: Cserépfalvi

Freud, Sigmund (1999): *Újabb előadások a pszichoanalízisről.* Budapest: Filum

Friedman, L. J. (2014): *Love's Prophet. The Lives of Erich Fromm.* New York: Columbia University Press

Fromm, Erich (1961): *May Man Prevail? An inquiry into the facts and fictions of foreign policy.* Garden City, N. Y., Doubleday

Fromm, Erich (1967): *Marx's Concept of Man.* New York: Frederick Ungar

Fromm, Erich (1984): *A szeretet művészete.* Budapest: Helikon

Fromm, Erich (1991): Pszichoanalízis: tudomány vagy párthűség? *Thalassa,* 2 (1) 98–104.

Fromm, Erich (1993): *Menekülés a szabadság elől.* Budapest: Akadémiai Kiadó

Fromm, Erich (1994): *Birtokolni vagy létezni?* Budapest: Akadémiai Kiadó

Fromm, Erich (2001): *A rombolás anatómiája.* Budapest: Háttér Kiadó

Fromm, Erich: (1959): *Sigmund Freud's Mission.* New York: Harper and Row

Fromm, Erich– D. T. Suzuki (1986): *Zen-buddhizmus és pszichoanalízis.* Budapest: Helikon

Fromm. Erich (ed.) (1967): *Socialist Humanism. An International Symposium.* London: Allen Lane

Frosh, Stephen (2005): *Hate and the „Jewish Science". Anti-Semitism, Nazism and Psychoanalysis.* London: Palgrave/Macmillan

Garai László (1969): *Személyiségdinamika és társadalmi lét.* Budapest: Akadémiai Kiadó

Harmat Pál (1986): *Freud, Ferenczi és a magyarországi pszichoanalízis.* Bern: Európai Magyar Protestáns Szabadegyetem (Újabb kiadás: Sopron: Bethlen Gábor Kiadó, 1994)

Heller Ágnes (1970): *A mindennapi élet.* Budapest: Akadémiai Kiadó

Heller Ágnes (1976): *Portrévázlatok az esztétika történetéből.* Budapest: Gondolat

Heller Ágnes (1978): *Az ösztönök. Az érzelmek elmélete.* Budapest: Gondolat

Horváth Béla, N. (2003): Wilhelm Reich- és József Attila-párhuzamok. *Forrás,* 12 http://www.forrasfolyoirat.hu/0312/nhorvath.html

Jacoby, Russel (1975): *Social Amnesia. A history of conformist psychology from Adler to Laing.* Boston: Beacon Press

Jay, Martin (1975): *The Dialectical Imagination. A History of the Frankfurt School and the Institute of Social Research 1923–1950.* Boston: Beacon Press

Joravsky, David (1989): *Russian Psychology: A critical history.* Oxford: Basil Blackwell

József Attila (1958): Az ifjúság nemi problémái. In: *József Attila összes művei,* III. Budapest: Szépirodalmi

Kis János (1967): Vigotszkij és a marxista pszichológia kezdetei. *Magyar Filozófiai Szemle,* 11. 967–1017.

Kiss Endre (1997): Kolnai Aurél filozófiai pályája. *Világosság,* 38, 29–45.

Kolnai, Aurél (1920): *Psychoanalyse und Soziologie.* Wien: Internationaler Psychoanalytischer Verlag (Angolul: *Psychoanalysis and sociology.* Harcourt, Brace and Co., New York, 1922)

Kosík, Karel (1967): *A konkrét dialektikája.* Budapest: Gondolat

Kovai Melinda (2016): *Lélektan és politika. A pszichotudományok a magyarországi államszocializmusban 1945 – 1970.* Budapest: KRE-L'Harmattan

Kozulin, Alex (1999): *Vygotsky's Psychology.A Biography of Ideas.* Cambridge, MA: Harvard University Press

Laine-Frigren, Tuomas (2016): *Searching for the Human Factor. Psychology, Power and Ideology in Hungary during the Early Kádár Period.* Jyväskylä: University of Jyväskylä

Lazarsfeld, Paul (1969): An episode in the history of social research. In: Fleming – Bernard Bailyn (eds) (1969): *The Intellectual Migration: Europe and America, 1930–1960.* Cambridge, MA.: Harvard University Press

Linczényi Adorján (szerk.) (1982): *Lelki problémák a pszichoanalízis tükrében. Válogatás Ferenczi Sándor tanulmányaiból.* Budapest: Magvető

Löwy, Michael (1988): *Rédemtion et Utopie. Le judaïsme libertaire en Europe Centrale.* Paris: Presses Universitaires de France

Lukács György (1954): *Az ész trónfosztása.* Budapest: Akadémiai Kiadó

Lukács György (1965): *Az esztétikum sajátossága.* I– II. Budapest: Akadémiai Kiadó

Lurija, Alekszandr (1987): *Utam a lélekhez: tudományos önéletrajz.* Budapest: Gondolat

Lurija, Alekszandr (1997): A pszichoanalízis a jelenkori pszichológia fő irányainak tükrében. *Thalassa,* (8) 1: 100–112.

Lust Iván (1999): Vágy és hatalom. A pszichoanalitikus kultúrakritika szükségességéről. *Thalassa,* 10 (2–3):7–44.; http Lust://www.mtapi.hu/Thalassa/a_folyoirat/e_szovegek/pdf/(10)1999_2-3/007-44_Lust-Ivan.pdf

Marcuse, Herbert (1955): *Eros and Civilization. A philosophical inquiry into Freud.* Boston: Beacon Press

Máriási Dóra (2016): Amikor a pszichológia a „kommunizmus általánosan kibontakozó építésének nagyszerű programjához" csatlakozott. *Alkalmazott Pszichológia,*1. 63– 79. http://ap.elte.hu/wp-content/uploads/2016/09/AP_2016_1_Mariasi.pdf

Márkus György (1971): *Marxizmus és „antropológia".* Budapest: Akadémiai Kiadó

Marx, Karl (1962): *Louis Bonaparte Brumaire tizennyolcadikája.* MEM 8. Budapest: Kossuth

Marx, Karl (1981): *Gazdasági-filozófiai kéziratok 1844-ből.* MEM 42. Budapest: Kossuth, 41–155. http://mek.oszk.hu/04500/04532/04532.pdf

Mitscherlich, Alexander (1963): *Auf dem Weg zur vaterlosen Gesellschaft. Ideen zur Sozialpsychologie.* München: Piper Verlag

Nunberg, Herman -Ernst Federn (eds) (1967): *Minutes of the Vienna Psychoanalytic Society,* Vol. II. 1908–1910. New York: International Universities Press

Pléh Csaba (1998): *Hagyomány és újítás a pszichológiában.* Budapest, Balassi Kiadó

Pléh Csaba (2010): *A lélektan története.* Budapest: Osiris

Reich, Wilhelm (1933): *Massenpsychologie des Faschismus*. Koppenhagen - Prag - Zürich: Sexpol Verlag

Reich, Wilhelm (1970): *The Mass Psychology of Fascism*. New York: Simon and Schuster

Reich, Wilhelm (1983): Válogatott írások. *Medvetánc*,3 (2-3):187-231.

Reich, Wilhelm (1989) *Charakteranalyse: Technik und Grundlagen für Studierende und Praktizierende*. Köln: Kiepenheuer und Witsch

Reich, Wilhem (1997): A pszichoanalízis a Szovjetunióban. *Thalassa*, 8 (2-3):121-128. http://www.mtapi.hu/Thalassa/a_folyoirat/e_szovegek/pdf/(08)1997_2-3/121-128_Reich.pdf

Reich, Wilhem (2006): Dialektikus materializmus és pszchoanalízis. *Thalassa*, 2006 (2-3) 61-70. http://www.mtapi.hu/Thalassa/a_folyoirat/e_szovegek/pdf/(17)2006_2-3/061-70_W-Reich.pdf

Rickert, J. (1986): The Fromm-Marcuse Debate Revisited. *Theory and Society*, vol. 15. 351-400.

Rose, Nikolas (1999): *Governing the Soul: The Shaping of the Private Self*. London: Free Association Books

Rubinstein, Szergej L. (1964): *Az általános pszichológia alapjai* I-II. Budapest, Akadémiai Kiadó

Rubinštejn, Sergej L.– T. J. Blakeley (1987): Problems of Psychology in the Works of Karl Marx. *Studies in Soviet Thought*, Vol. 33, No. 2 111-130.

Sève, Lucien (1970): *Marxizmus és személyiségelmélet*. Budapest: Kossuth

Takács Bálint (2016): A tudattalan politikája, avagy a libidinális gazdaságtan bírálata. *Imágó Budapest*, 5 (2), 97-100.

Tomšič, Samo (2015): *The Capitalist Unconscious: Marx and Lacan*. London: Verso

Vygotsky, L. S. (1987): *The Historical Meaning of the Crisis in Psychology: A Methodological Investigation*. New York: Plenum Press

Young-Bruehl, Elisabeth (1996): *The Anatomy of Prejudices*. Cambridge, MA: Harvard University Press

Zazzo, René (1980): *Pszichológia és marxizmus*. Budapest: Gondolat

KERÉKGYÁRTÓ ÁGNES

ÖRÖKLÉS NŐÁGON
A marxista feminizmus

BEVEZETÉS

Marx nem volt feminista. Azonban a kapitalizmus gazdasági és társadalmi struktúrájának elemzésével az emberi humánum elnyomásának olyan átfogó magyarázatát adta, amelyből bármely alárendelt csoport inspirációt nyerhet saját helyzetének megértéséhez. A feminizmust napjainkban igen nehéz definiálni, az egyes irányzatok gyakran még a központi probléma meghatározásában sem értenek egyet, nem beszélve a kiváltó okokról és a lehetséges megoldásokról. Mégis, egy biztos: minden feminista azért küzd, hogy megszűnjenek a nőket érő igazságtalanságok, és felszámolják azokat az egyenlőtlenségeket - politikai, jogi, gazdasági, kulturális téren egyaránt - a nyilvános és a magánszféra viszonyaiban, amelyeket a társadalmi berendezkedés aktuális állapotában elszenvednek.

A feminizmus számtalan irányzata mellett létezik egy olyan hagyomány, amely marxista, szocialista vagy materialista feminizmus néven jelöli magát, így az első feladatnak az látszik, hogy pontosan definiáljuk a három irányzat közötti különbséget.

„A marxista feminizmus célja, hogy megragadja a nők alávetettségének materiális alapját, a termelési módok és a nők helyzete közötti kapcsolatot, valamint, hogy különböző nő- és osztályelméleteket alkalmazzon a család szerepének leírására." - írja Humm (Humm, 1995:89.)

Ez a definíció jól jelöli a közös pontokat. Az eltéréseket tekintve a szakirodalomban többféle nézőponttal is találkozhatunk, azoktól a szerzőktől kezdve, akik bizonyos kritériumok mentén határozottan képesek kategorizálni az egyes irányzatokat, azokig bezárólag, akik szerint e három megnevezés inkább formai, mint tartalmi jelentőséggel bír, a lényeg ugyanaz.

Írásom felépítése az utóbbi álláspontot igyekszik alátámasztani, azt, hogy e szellemi hagyománynak három elnevezése valójában az idő előrehaladtával, ennek során és ebből kifolyólag változik. A marxista, szocialista és materialista feministák által fontosnak tartott szempontokban komoly különbségek figyelhetők meg, azonban véleményem szerint ez csupán egyetlen elmélet fokozatos mélyülésének, gazdagodásának folyamata, és miközben az újabb irányzat mindig bírálja a régit, ezt a továbbfejlesztés szándékával teszi. Nem párhuzamosan futó, egymással vad harcban álló áramlatokra kell gondolnunk, hanem egy folytonosan mozgó, érő, fejlődő elméletre, amelynek képviselői között jóval több a közös pont, mint a vitás kérdés.

Ebben a tanulmányban a baloldali antikapitalista, társadalomelméleti indíttatású feminizmus történeti ívét szeretném felvázolni, és ismertetni az általa képviselt legfontosabb gondolatokat. Minden fontos szerző minden fontos munkájának bemutatása természetesen túlfeszítené a kereteket, így válogatásom elsősorban - a kötet céljának megfelelően - azokra a szövegekre koncentrál, amelyeken első ránézésre is nyilvánvaló nyomot hagyott Karl Marx gondolkodása, kategóriarendszere és fogalmi hálózata.

NŐK ÉS OSZTÁLY, BÉRMUNKA ÉS HÁZTARTÁS - A MARXISTA FEMINIZMUS

Marxizmus és feminizmus kapcsolatának kezdete a marxizmus eszmerendszerében megjelenő „nőkérdésig" nyúlik vissza: a marxizmus keretei között többen foglalkoznak a nők alárendelt helyzetének magyarázatával, és nem kívánatosnak tartva, szándékukban áll ezt az állapotot meghaladni.

Mivel Marx munkásságában csak néhány ponton jelenik meg a nő helyzete, és akkor is elsősorban proletár nőről beszél, így a feminizmusra nagy hatással lévő legkorábbi marxista szöveg Friedrich Engels *A család, a magántulajdon és az állam eredete* című munkája, amelyből három gondolat érdemel említést. Az első, hogy Lewis Morgan nyomán Engels amellett érvel, hogy a család nem öröktől való természeti képződmény, hanem a történelem folyamán állandóan változó, más-más megjelenési formában megmutatkozó társadalmi egység, amely ebből kifolyólag a jövőben is nyitott a változásra. A csoportházasságtól a punalua családon át a páros, illetve monogám házasságig terjedő családformák szisztematikusan megfeleltethetők az adott társadalomra jellemző termelési módnak: a kapitalizmust leginkább támogató családforma a nukleáris, patriarchális modell. A feminizmust inspiráló másik állítás azt a mítoszt rombolja le, hogy a családban automatikusan a férfié a domináns pozíció, hiszen évszázadokkal korábban a családi munkamegosztásban a nők és a férfiak által végzett tevékenységek egyenrangúak voltak,

azaz nem álltak alá-fölérendeltségi viszonyban egymással. Buchanan kutatásait alapul véve Engels ismerteti az anyajogú társadalmak öröklési rendjét, ami egészen addig a történelmi időszakig fennállt, amíg a közösség vagyona közösségi tulajdonban volt. A magántulajdon megjelenésével (a pásztorkodás és az állattenyésztés kialakulásával párhuzamosan) a férfiak számára egyre kevésbé felelt meg az anyai ágon való öröklés, mivel:

„A vagyonnak a nemzetségen belül kellett maradnia. Tekintettel a tárgyak jelentéktelenségére, a vagyon a gyakorlatban alkalmasint kezdettől fogva a legközelebbi nemzetségrokonokra, tehát az anyai ágú vérrokonokra szállt át. [...] Az elhalt férj gyermekei [...] az apjuktól nem örökölhettek, mert nem az ő nemzetségéhez tartoztak, az apa vagyonának viszont ott kellett maradnia. [...] A vagyonok tehát gyarapodásuk arányában a férfit egyrészt fontosabb helyzethez juttatták a családban, mint a nőt, másrészt arra ösztönözték a férfiakat, hogy e megerősödött helyzetüket felhasználva a hagyományos öröklési rendet gyermekeik javára megdöntsék. Ez azonban nem ment, amíg a származást anyajog szerint számították. Az anyajog megdöntése a *női nem világtörténelmi veresége* volt." (Engels, 1970: 54-55.)

Végül Engelsnél jelenik meg először a házimunka-bérmunka szembeállítása, mégpedig a köz/magán dichotómiába ágyazottan; ő már ekkor észrevette, hogy a nők háztartáshoz láncolása megteremti az alapját annak, hogy társadalmilag alárendelt szerepre kárhoztassanak.

„A régi kommunisztikus háztartásban, amely sok házaspárt és azok gyermekeit foglalta magában, a nőkre bízott háztartásvezetés éppen olyan közügynek számított, mint a férfiak által végzett táplálékszerzés. A patriachális családdal és még inkább a monogám családdal ez megváltozott. A háztartás vezetése elvesztette közügy jellegét. Már nem tartozott a társadalomra. Magánszolgálattá vált; a nő első cseléddé lett, a társadalmi termelésben való részvételből kizsorult. Csak korunk nagyipara nyitotta meg újra a nő előtt - de csakis a proletárnő előtt - az utat a társadalmi termeléshez. ... A modern monogám család a nő nyílt vagy leplezett házi rabszolgaságán alapul, és a modern társadalom olyan tömeg, amely csupa monogám családokból tevődik össze, mint molekuláiból." (Engels, 1970: 78.)

Engels meggyőződése szerint a nők felszabadítása nem képzelhető el addig, amíg nem tudnak egyenlő félként megjelenni a munkaerőpiacon, nem termelnek önállóan értéket, és így nem léphetnek fel egyenrangú félként párkapcsolatukban - azaz míg nem válnak ők is munkássá.

A marxista feministák továbbvitték ezt a gondolatot, és komoly energiát fektettek a nők munkaerőpiacra vezetésébe, hogy minél több nő dolgozhasson bérért és fizetésért, így kerülve el azt, hogy örökös függőségben kelljen élniük férjüktől vagy más dolgozó férfiaktól. Létezik azonban olyan irányzat is, amely nem ért egyet Engelsszel; ahelyett, hogy a nők minél szélesebb körű bevonását támogatná a munkaerőpiacra, az a céljuk, hogy elismertessék a házimunka „munka" státusát. A házimunka-vita a *New Left Review* hasábjain, illetve a *Wages for Housework* kampány a hetvenes években azt próbálta bizo-

nyítani, hogy a nők otthon végzett munkája ugyanúgy értéktöbbletet termel, mint a bérmunka, ráadásul előfeltétele bármilyen más munkavégzésnek is.

„A munka akkor is munka, ha a háztartáson belül, ha azon kívül végzik. A bért kereső függetlensége csak annyit jelent, hogy szabad egyénné válik a tőkés számára - a nő nem kevésbé, mint a férfi. Akik szószólói annak, hogy a munkásosztálybeli nő felszabadítása abban rejlik, hogy háztartáson kívüli munkát kapjon, maguk is a probléma részei, nem a megoldásé. A futószalag rabszolgájának lenni nem jelenti a konyhapult szolgasága alóli felszabadulást." (Dalla Costa-James, 1972: 11.)

A nők gazdasági egyenlősége és ennek következményeként felszabadulásuk úgy érhető el a leggyorsabban, ha bért követelnek az otthon végzett valódi, produktív munkájukért. A mozgalom szempontjából a háziasszony szerepe stratégiailag ugyanolyan fontos - mondják -, mint a gyári munkásé; az otthon maga pedig tekinthető az antikapitalista harc egyik terepének.

Ez a gondolatmenet nem aratott osztatlan sikert a baloldali feminizmus hívei körében, ennek oka elsősorban az, hogy véleményük szerint ez a kezdeményezés csak még jobban bebetonozza a nőket a háztartásba, vagyis nem a nemek szerinti tradicionális munkamegosztás lebontásának irányába, hanem éppen ellenkezőleg, a nemi szerepek további erősítéséhez vezetne. Silvia Federici, akinek pályája szintén ebben az időszakban indult, azonban a mai napig úgy véli, hogy ennek a kampánynak kulcsszerepe volt abban, hogy (újra) láthatóvá tette a házimunka munka jellegét: hogy az nem a férfiaknak és gyermekeiknek szóló „személyes szolgáltatás". Ezen túl a vita rávilágított a kérdés gazdasági dimenziójára: a nők azért függenek a férfiaktól, mert az általuk végzett munkáért nem jár bér, és ez a „bér nélküli állapot", ez a „fizetetlenség" végigkíséri a nők életét akkor is, ha kikerülnek a munkaerőpiacra, ahol kevesebbet keresnek, mint a férfiak, és legtöbbször olyan állást találnak, amely lényegében az otthon végzett munkájuk kiterjesztése.

Fel kell tehát tenni a kérdést, hogy mi a bér - és ezen a ponton Marx válasza már nem elegendő.

„Marx számára a bérek elfedik a munkások fizetetlen munkáját, de azt nem látja, hogy a bért hogyan használják fel a munka felosztására szolgáló hierarchiák megszervezésére - kezdve a nemi és faji hierarchiákkal." (Federici, 2014.)

Federici tisztában van azzal, hogy negyven év elteltével a problémák már másképp vetődnek fel, ugyanakkor azt látja, hogy napjainkban ismét nőtt az érdeklődés a házimunka kérdésköre iránt, mivel ez alatt az idő alatt egyértelművé vált, hogy a nők kilépése a fizetett munkaerőpiacra nem hozta el a várt emancipálódást.

A házimunka-bérmunka körüli definíciós küzdelmek mellett a klasszikus marxista feministák azt is hangsúlyozzák, hogy ugyanazok a kapitalista gazdasági erők és társadalmi viszonyok húzódnak meg az osztályelnyomás

mögött, mint amelyek a fajok, a nemzetek és a nők elnyomását okozzák - így ezek megszüntetése a kapitalizmus elleni küzdelmek részeként válik csak lehetővé. Nagyon szemléletesen jelenik meg ez a gondolkodásmód Evelyn Reed munkásságában, aki *Problems of Women's Liberation* című művében azt hangsúlyozza, hogy a nők felszabadításáért vívott harc elválaszthatatlan a szocializmus eléréséért vívott szélesebb értelemben vett harctól. Bár létezik egy olyan irányzat - írja Reed -, amely szerint „minden nő azonos csónakban evez, azonos érdekeik és céljaik vannak, gazdasági pozíciójukra és osztályhelyzetükre való tekintet nélkül", azonban ő ezt az álláspontot nem fogadja el, és kimondottan ártalmasnak tartja. Igaz, hogy bizonyos kérdésekben a nőknek össze kell fogniuk, és osztályokon átívelő szervezetekben együtt kell működniük - például ilyen a fogamzásgátlók legalizálása, az abortusz - de ezek a reformok önmagukban nem változtatják meg a nők elnyomásának a társadalom osztálystruktúrájában gyökerező eredendő okát.

„Minden alapvető kérdésben, ami a magántulajdon birtoklását illeti, a gazdag nők pont ugyanúgy hajlamosak fenntartani a status quót, és privilegizált pozícióikat, mint a gazdag férfiak. Ennek során cserbenhagyják saját nemüket, osztályérdekeik és kényelmük kedvéért." (Reed, 1969: 43.)

Reed tehát proletár nőben gondolkodik, és nem hiszi, hogy burzsoá és proletár nőnek túl sok közös problémája illetve érdeke lenne. A proletár nő elsődleges ellensége nem a patriarchátus, nem a férfiak, hanem a kapitalizmus, így optimista egy eljövendő posztkapitalista társadalom férfi-nő viszonyát illetően. Ez az optimizmus a szocialista feministákat már nem fogja jellemezni.

A marxista feminizmus egy másik markáns képviselője Martha E. Gimenez, akinek célja, hogy megragadja a nő helyzetét a kapitalista termelési módban. *Marxism and feminism* című írásában Harriett Holter kategóriáiból indul ki: a nemek szerinti megkülönböztetés *(sex differentiation)*, illetve a nemek alapján történő rétegzettség *(sex stratification)* fogalmaiból. A nemi megkülönböztetés a nemi alapú munkamegosztást jelenti a családon kívül és belül. Ebből a perspektívából a nemi szerepek élesen elkülönülnek, radikálisan mások társadalmilag elvárt viselkedési mintázataik: ideáltípusként gondoljunk a villanyt megszerelő, barkácsoló, mérnök vagy orvos végzettségű szigorú, de igazságos apára, illetve a főző-mosó, gyermeket nevelő, titkárnő vagy tanítónő kedves és elnéző anyára. A nemi rétegzettség a nemi szerepekből következő különböző mértékű hatalomra és presztízsre utal - az előző példánál maradva: a speciális szaktudással rendelkező, józan, racionális férfi társadalmilag nagyobb megbecsültségnek örvend, és könnyebben kerül fontos pozícióba, mint a tudás helyett az ösztöneire hagyatkozó, érzelmileg labilis és befolyásolható nő.

Ez a két fogalom jól leírja a nők és férfiak látható, tudati szinten is megjelenő mindennapi tapasztalatait, azonban a mélyebben rejlő társadalmi mechanizmusokat már nem magyarázza. A strukturális és funkcionális differenciálódás és ezek konkrét hatása a nők pozíciójára a társadalmi valóság olyan mélyrétegeiben helyezkedik el, ami csak tudományos vizsgálattal - azaz a kapitalizmus szisztematikus elemzésével - tárható fel.

„A kapitalista társadalomban a férfiak és a nők spontán észlelik a szexizmust, a munkamegosztás és a szexuális alkudozás mindennapi megjelenésében. A társadalomtudományok ezzel szemben egyszerűen rendszerezik ezeket a jelenségeket és általános társadalmi folyamatok, veleszületett nemi különbségek, vagy kölcsönös interakciók terminusaiban magyarázzák őket. A marxisták amellett érvelnek, hogy mind a 'józan ész', mind a szexizmus társadalomtudományi magyarázatai magától értetődőnek veszik azt, ami épp hogy magyarázatra szorul: a kapitalizmust és annak szexista természetét. Anélkül, hogy elutasítanák a nemi megkülönböztetés és a nemi rétegzettség valóságát, a marxisták amellett érvelnek, hogy ezek a fogalmak történelmileg specifikus kapitalista struktúrák terminusaiban magyarázandók, melyek a társadalmi realitás részeként ezekben a viszonyokban válnak láthatóvá." (Gimenez, 1975: 64.)

A nők szerepét és társadalmi helyzetét tekintve a kapitalizmus öt jellegzetességgel rendelkezik. *Először:* a kapitalizmusban a termelőfolyamat két részre bomlik: nyilvános, azaz ipari és magán, vagyis háztartási szektorra, amelyben az utóbbi az előbbi szektor céljainak rendelődik alá: a háztartás termeli újra és tartja fenn a munkaerőt a piac számára. A privát szféra, a család és a háztartás világa elsősorban női munka, míg a nyilvános szektor a férfiak világa.

Másodszor, a kapitalizmusban bért csak annak fizetnek, aki a nyilvános szektorban dolgozik, és mivel a háztartás szférája kívül marad a gazdasági tevékenységen, az itt dolgozó emberek - jellemzően főként nők - kimaradnak a termelés és a csere eszközeiből.

Harmadszor: mivel a kapitalizmusban minden érdeket a piacon kell kielégíteni, a háztartás a fogyasztás centrumába kerül, ebben merül ki gazdaságilag produktív szerepe, de mint ilyen, nélkülözhetetlen a rendszer fenntartásához.

Mindezek folyományaképp a *negyedik* jellegzetesség, hogy a női munkaerő egyaránt alárendelt a tőkés osztály olcsó munkaerőt igénylő, valaminta családi életciklus szükségleteinek és a nők életében releváns szerepet játszó férfinak.

Ötödször: mivel a nők házimunkáját nem a piac szervezi, észrevétlen marad mint munka, és nem ekként, hanem a nők speciális, gondoskodó, törődő természeteként definiálódik. (Gimenez, 1975: 67.).

Gimenez hangsúlyozza, hogy bár egyes egyének elérhetik, hogy egyenlővé váljanak saját személyes kapcsolataikban, de a minden nőt és férfit érintő szexuális egyenlőtlenség mint a reprodukció jelenlegi módjának jellegzetes-

sége változatlan marad, amíg kapitalizmus létezik, mivel a női alárendeltség nem más, mint a kapitalista viszonyok leképeződése a család keretei között - és ennek dialektikája.

AZ ELNYOMÁS TÖBBES RENDSZERE

Az antikapitalista feminizmus kezdettől a marxi fogalmi keretekben próbálta elgondolni önmagát, azonban a „nőkérdés" marxista megközelítését egyre többször bírálták, azzal vádolva az irányzatot, hogy másodlagosnak tekinti a nők elnyomását. A reformálásra vonatkozó törekvések egyre határozottabb formát öltöttek, mígnem Heidi Hartmann 1979-ben szállóigévé vált megfogalmazásban összegzi a problémát:

„Marxizmus és feminizmus házassága olyan, mint az angol szokásjogban a férj és a feleség: marxizmus és feminizmus egyek, és az az egy a marxizmus." (Hartmann, 1979: 2.)

Ez az egyenlőtlenség nem véletlen - mondja Hartmann -, a marxisták a politikai harcban előrébbvalónak tartották az osztályharcot, amely a szemükben magába olvasztja a feminista törekvéseket. Véleménye szerint azonban, ha a női alárendeltséget meg szeretnénk érteni, új irányt kell szabni a marxista feminista elemzésnek. Nagyjából innen, marxizmus és feminizmus „boldogtalan házasságának" megjavítási kísérleteitől lehet datálni a szocialista feminizmus megjelenését.

A szocialista feminizmus a szakirodalom nagy része szerint nem más, mint a marxista feminizmus kibővítése a radikális feminizmus állításaival - azaz a kapitalista osztályelemzés és a patriarchális elnyomás összefonódásának elmélete. (Lorber, 2010: 71,; Tong, 2013: 111.; Beasley, 1999: 41.) A szocialista feminizmus tézise, hogy a nemi egyenlőtlenség nem csak a nők munkaerejének leértékeléséből fakad; vagyis abból, hogy a nők a termelésben másodrangú, alacsonyan fizetett, a családon belül, a háztartási munka elvégzéséért pedig egyáltalán nem fizetett munkaerőként jelennek meg. A szocialista feminizmus az egyenlőtlenségek komplex, összefonódó rendszeréről beszél, amelyek ráadásul többszörösen metszik egymást, minek következtében az egységes feminista mozgalom mint cél igen nehézkessé válik. Elméleti törekvéseikben a szocialista - később materialista - feministáknak az lesz a célja, hogy a patriarchátus rendszerét a kapitalizmussal összefüggésben vizsgálják, azaz a férfiuralom és a tőkés uralmi rend megfelelő leírását adják, minél inkább feltárva a nők alárendelt helyzetét mindkét rendszerben. A következőkben terjedelmi okokból csak vázlatosan villantunk fel néhány fontos és érdekes szempontot ebből a hagyományból.

Az első markáns szereplő Juliet Mitchell,[1] aki 1966-os tanulmányában, majd az ezt kibővítő könyvében, a *Women's Estate*-ben négy elkülöníthető, de összefonódó struktúrát vázol fel: termelés, újratermelés, nemiség és a gyermekek szocializációja. Ezek konkrét kombinációja az, mondja Mitchell, ami a nők pozíciójának komplex egységét adja - de minden egyes struktúra máshogy valósul meg, mást jelent adott történelmi időszakban. A marxista feminizmus eddig arra korlátozódott, hogy kizárólag a termelés keretrendszerében, azaz a gazdasági folyamatokban elemezze a nők alárendeltségét, miközben nem egy, hanem négy struktúra definiálja a nő helyzetét a látható társadalmi kapcsolatokban; nők és férfiak mindennapi aktivitásaikat a négy dimenzióban egyszerre élik meg. Mitchell érdeme, hogy komplexebb irányba mozdította el a baloldali feminista gondolkodásmódot, és meggyőzően érvelt amellett, hogy a négy struktúrából csak egy a termelés, de van még három, amelyek ugyanilyen fontosak. Ráadásul ezek történelmileg kialakult módon (nem valamiféle biológiai törvényszerűségből vagy univerzális lényegből adódóan) összefonódva egy egységben, a nukleáris családban működnek, egymásra hatva-egymást felerősítve.

„E reflexiók tanulsága, hogy a nők felszabadítása csak akkor érhető el, ha mind a négy struktúra, melybe integrálják őket, megváltozik." (Mitchell, 1966: 30.) - hiszen bármelyik módosítása önmagában kiegyensúlyozható egy másik megerősítésével, így az egész forma csak permutálódik. Egy forradalmi mozgalomnak az alapokat kell megtámadnia minden egyes szféra esetén, illetve megtalálni a négyből a leggyengébb láncszemet és azt kezdeni fokozatosan lebontani.

A „kapitalista patriarchátus" fogalmának megalkotója Zillah Eisenstein, akinek marxizmus iránti elköteleződését mutatja, hogy a szocialista feminizmust a hegeli-marxi dialektika alapján a tézis (marxista elemzés) és antitézis (radikális feminizmus) szintézisének formájában fogalmazza meg:

„[bár] a dialektika mint módszer leggyakrabban arra használatos, hogy tanulmányozza az osztályt és az osztálykonfliktust, ugyanígy használható arra is, hogy analizálja a patriarchális viszonyokat, melyek a nők létét és így forradalmi potenciáljukat irányítja. Ez azért lehetséges, mert a marxista elemzés eszközt nyújt minden hatalmi viszony megértésére - nincs semmi olyan a dialektikus és történelmi módszerben, ami csakis az osztályviszonyokra korlátozná használatát." (Eisenstein, 1979: 67.)

A fentiek szellemében tehát a tézis, hogy a munkamegosztás kapitalista viszonyai uralkodó és elnyomott osztályokra bontják a társadalmat, és ebben a felosztásban a nőkre a munkássághoz hasonló osztályként tekinthetünk. A nőket mint osztályt a munkamegosztásban elfoglalt helyük szintén

[1] Mitchell később a marxista irányzattal szakítva egy posztmodern irányzat, a pszichoanalitikus feminizmus egyik alapművét írja meg.

a kizsákmányoltak közé sorolja - akár a termelésben, akár ennek mintájára a háztartásban nekik szánt (alárendelt) szerepet nézzük. Ennek antitézise, hogy a hatalom szexuális megosztottsága az, ami a férfiaknak uralkodó, míg a nőknek alárendelt szerepet szán - a patriarchátus nem más, mint a társadalom férfi hierarchiára épülő elrendezése. A radikális feminizmusban azonban a nemi alapú osztályrendszer és a gazdasági alapú osztályrendszer kapcsolata és összefüggései nincsenek feltárva. A hatalom számukra a biológiai nemmel függ össze, a kapitalizmus mint magyarázó elem nem tűnik fel a hatalomhoz való hozzáférés lehetőségeinek vizsgálatánál. A kettő szintézise a szocialista feminizmus:

„A marxista analízis gazdasági osztályrelációk terminusaiban történelmi magyarázatot keres a létező hatalmi viszonyokra, a radikális feminizmus pedig a hatalom biológiai valóságával foglalkozik. A szocialista feminizmus a hatalmat olyan fogalmakban magyarázza, mely tartalmazza annak osztály-eredetét és patriarchális gyökereit egyaránt. Ebben az elemzésben a kapitalizmus és a patriarchátus sem nem autonóm szférák, sem nem azonosak: jelenlegi formájukban kölcsönösen függenek egymástól." (Eisenstein, 1979: 22.)

Eisenstein a kapitalista patriarchátus leírásában Mitchell kategóriáihoz nyúl vissza, amikor a házimunka szerepét vizsgálja a létező társadalom fenntartásában. A nők egyrészt stabilizálják a patriarchális struktúrákat azzal, hogy teljesítik a tőlük elvárt szerepeket (feleség, anya stb.) - ezzel párhuzamosan új munkásokat hoznak létre: mind fizetett, mind nem fizetett munkaerőt. Gondoskodnak a gyermekekről és a férfiakról, de emellett még a munkaerőpiacon is jelen vannak - alacsonyabb bérért. Mindezen felül pedig fogyasztói szerepükkel stabilizálják a gazdaságot. „Ha a termelés másik oldala a fogyasztás, akkor a kapitalizmus másik oldala a patriarchátus" - írja Eisenstein (Eisenstein, 1977: 29.). A termelés feltételei minden társadalomban definiálják és alakítják a családi keretek között folyó termelést, újratermelést és fogyasztást. És ugyanígy: a termelés, újratermelés és fogyasztás családi módja hatással van az árutermelésre. Együttes működésük határozza meg a politikai gazdaságot: a kapitalista patriarchális gazdaságban a munka és társadalom szexuális megosztottsága speciális célokat szolgál.

Ennek nyomán Eisenstein azt javasolja, hogy a marxista feminista elmélet adja fel azt, hogy megpróbálja a nőket újabb és újabb módon bepasszírozni az osztály kategóriájába. Ehelyett az osztály kategóriáját magát kell újradefiniálni, méghozzá úgy, hogy a fogalom tartalmazza a nők világának komplex realitását. Egy munkásosztálybeli nőt nem lehet megkülönböztetni egy középosztálybeli nőtől addig, amíg meg nem állapítjuk, *hogy mi köti össze őket nőként*. Új szótárat és konceptuális eszközöket kell kifejleszteni, amelyek a nők között meglévő hatalmi különbségekkel foglalkoznak; a férfiakhoz és az osztályhoz fűződő viszonyukkal; a termelés és újratermelés, házimunka és bérmunka viszonyaival; a magán és a nyilvános szféra kérdéseivel. A femi-

nista osztályelemzésnek tehát két dimenziósnak kell lennie, a függőleges tengelyen a munkához való viszony, míg a vízszintes tengelyen további öt struktúrában (reprodukció, gyermeknevelés, az otthon fenntartása, szexualitás, fogyasztás) elfoglalt pozíció jelezné az egyes nő helyzetét. Így válik csak lehetővé, hogy a figyelem a társadalom és a kapitalizmus nemi hierarchiájának összefüggéseire irányuljon. Egy ilyen elemzés képes lenne megmutatni a nők gazdasági különbségének realitását, ugyanakkor azt is jelezné számukra, hogy ezek nagyrészt a patriarchális és kapitalista szükségletek keretein belül határozódnak meg. A nők mint nők gazdasági helyzete azonos, mégis megosztottak a családszerkezet által, mert ezen átszűrve, ezen keresztül tapasztalják meg a valódi gazdasági osztálykülönbségeket (Eisenstein, 1979: 33.).

Látható, hogy Eisenstein feminista osztályelemzés elvégzését tartja szükségesnek, tehát a hangsúly kissé inkább a kapitalizmuson van, míg Nicole-Edith Thévenin épp fordítva: a patriarchális rendszert helyezi a középpontba:

„A férfiak és nők közötti viszonyt, mint a 'nemek közti társadalmi viszonyt' gondoltuk el, mégpedig a *patriarchális rendszer* koncepciója szerint. Ez utóbbi tette lehetővé, hogy megértsük, miként lehet ez a rendszer a társadalmi elnyomás minden formájának közös gyökere. Hiszen a patriarchátus az elsődleges és alapvető formája a szexualizált női test kisajátításának. A nemek közötti hatalomfelosztás, mint egyedi termelési mód, áthatja a másféle struktúrákat is, (államapparátus, pártok, szakszervezetek stb.), és univerzalitása révén kizsákmányolt osztályt hoz létre a nőkből. Miközben a kapitalista elnyomás integrálja a patriarchális rendszert, a munkavégzés nemek közötti megosztása gyengíti a kapitalizmus ellenes erőket, hiszen kiélezi a férfiak és nők közötti konfliktusokat." (Thévenin, 2015:13. - kiemelés az eredetiben).

Thévenin világossá teszi, hogy bár a két rendszer összefonódik, és a kettőt összekötő kapocs vizsgálata a feladat, mégis „a patriarchátus elleni harc az alapküzdelem", és ez határozza meg az osztályharc irányát.

A fentebb idézett Heidi Hartmann is kapitalizmus és patriarchátus együttes elemzésének szükségessége mellett érvel. A szakirodalomban Hartmann a szocialista feminizmuson belül a kettősrendszer-elmélet teoretikusaként jelenik meg: patriarchátus és kapitalizmus két önállóan működő, saját mechanizmusokkal rendelkező rendszer - azonban egyformák abban, hogy a nők helye mindkét struktúrában alárendelt, és ennek fenntartására szövetkeznek. Ez a szövetség nem problémamentes, mivel bizonyos kérdésekben - például a nők bekapcsolódása a termelésbe - eltérő az érdekük. Miközben a tőkés profitál a nők (és a gyermekek) mint olcsó munkaerők foglalkoztatásából, a dolgozó férfi csak hátrányát érzi annak, ha felesége is dolgozik, hiszen - idézi Hartmann Kautzkyt: „Egy ember nem szolgálhat két urat." (!) A társadalom egésze csak úgy érthető meg, ha megvizsgáljuk a két saját szabályai szerint

működő rendszer, a produkció és a reprodukció (azaz a dolgok termelése és az emberek termelése) különböző típusainak együttállását.

„Nincs olyan, hogy 'tiszta kapitalizmus' sem olyan, hogy 'tiszta patriarchátus', mivel ezek szükségszerűen együtt léteznek. Ami van, az patriarchális kapitalizmus vagy patriarchális feudalizmus vagy egalitárius vadászó/gyűjtögető társadalmak vagy matriarchális földművelő társadalmak vagy patriarchális földművelő társadalmak és így tovább. Úgy tűnik nincs szükségszerű kapcsolat arra vonatkozólag, hogy a termelés egyik aspektusának megváltozásával a másik is megváltozik." (Hartmann, 1979: 17.)

Iris Marion Young azonban néhány évvel későbbi reflexiójában Hartmann elemzéseinek helyességét elismerve, azt állítja, hogy a szocialista feminizmusnak nem egy kettősrendszer-elméletet kell kidolgoznia, hanem egyetlen elméletet, amely a nők elnyomását a maga komplexitásában magyarázza. Miközben Hartmann a termelés két elkülönülő oldaláról, módjáról beszél - az emberek és a dolgok termeléséről -, valójában nem pozicionálja előbbi helyzetét, és semmilyen egyéb módon nem különíti el a kettőt. A valódi kettősrendszer-elemzéshez szükséges lenne, hogy a család, ahol a patriarchátus viszonyai megnyilvánulnak, mereven elkülönüljön a gazdaságtól - holott a termelési és rokonsági kapcsolatok merev szétválasztása a kapitalizmus sajátja, nem öröktől való, univerzális elv. Young azt mondja, hogy a történelmi tapasztalat, párosítva a feminista intuícióval, arra enged következtetni, hogy a nők munkaereje középponti helyet foglal el bármely termelési módban, a szexuális hierarchia pedig döntő eleme az uralkodás bármely rendszerének. Ezt a két állítást összefésülve - folytatja -, a termelési és a társadalmi viszonyok olyan elméletére van szükség, amely levezethető ezekből a viszonyokból, ugyanakkor gyengíti is azokat. Nem a marxizmus és feminizmus házasságára van tehát szükség, hanem a feminizmusnak meg kell haladnia és át kell alakítania a marxizmust, és ezzel ki kell fejlesztenie „egy olyan analitikus keretet, amely a materiális társadalmi viszonyokat egy speciális történelmi-társadalmi formációnak tekinti, egyetlen rendszerként, melynek központi attribútuma a gender-differenciálás" (Young, 1981: 50.).

A kettős rendszer elméletét meghaladó új elemzési módszert Young feminista történelmi materializmusnak nevezi, és fő állítása, hogy az elemzés középpontjába nem az osztály kategóriáját kell helyezni - amelynek nyilvánvalóvá vált a gender-vaksága -, hanem a munkamegosztást. Amellett érvel, hogy Marx életművében a munkamegosztás kategóriája alapvető jelentőségű - talán még az osztálynál is fontosabb -, ám mégis elsikkadt a marxizmus különböző irányzataiban, illetve háttérbe szorult az osztályelemzés mögött. Ez lehetne pedig az az analitikus eszköz, amely elemezni tudná a munkatevékenység társadalmi viszonyainak gender-differenciált módját. Osztály és munkamegosztás kategóriái Marx munkásságában - mondja Young - eltérő absztrakciós szinten működnek, de ez nem jelenti utóbbi kisebb szerepét, sőt

ez kimondottan a konkrét, speciális viszonyokat ragadja meg. „Leírja a társadalom tagjai közötti legfőbb strukturális megosztottságokat a munkavégzésben elfoglalt pozíciójuk szerint, és felméri ezeknek a megosztottságoknak a hatásait a gazdaság működésére, az uralkodás viszonyaira, a politikai és „ideológiai struktúrákra". (Young, 1981: 51.)

A MATERIALISTA FEMINIZMUS

Időben és elméletének irányát tekintve is Iris Marion Young jelentheti az összekötő láncszemet a szocialista és a materialista feministák között, hiszen ahogyan a marxista feminizmus az idők szavára hallgatva és új elméleteket beépítve átalakult szocialista feminizmussá, az a kilencvenes évek elejétől már inkább a materialista jelzőt használja. Ez a változás a radikálisan átalakuló társadalmi környezet és méginkább az erre reagáló feminista szellemi irányzatokkal folytatott vita eredménye, vagyis a posztmodern korszak beköszönte és a posztmodern feminizmus megjelenése.

Rosemarie Hennessy írásában Younghoz hasonlóan Marx történelmi materializmusát emeli a középpontba - ezzel alapozva meg immár a materialista feminizmus öndefinícióját. Ez az irányzat a '70-es évekig nyúlik vissza, történelmileg a nyugati marxizmus poszt-hatvannyolcas kulturális politikájához kötődik, első képviselői Christine Delphy, Catherine McIntosch, Annette Kuhn és AnnMarie Wolpe. A materialista feminizmus alapvető jelentőségűnek tartja a női identitást, a nő testének, vágyainak és szükségleteinek összekapcsolását az osztály tematikájával: mivel a kapitalizmus elsősorban osztálytársadalom, ezért a jelentés, a test materialitása nem választható le a munkamegosztásról. Osztálymegosztottság nélkül - vannak, akik birtokolnak, és vannak, akik dolgoznak - a kapitalizmus nem létezne; a feminizmus pedig, amelynek a nők elnyomása és kizsákmányolása megszüntetése a célja, nem lehet politikailag érvényes mozgalom anélkül, hogy a faj, a gender, a szexualitás realitását a munkához ne kötné.

Hennessy bevezetőjében megnevezi azt a jelenséget, amely a feminista mozgalmon belül napjainkban is, Magyarországon is éles vitát vált ki: jelesül, hogy a társadalom teljes átalakításának vágya eltűnt szemben a társadalmi élet helyi magyarázataival - míg ezzel párhuzamosan az osztály kategóriája mint a kapitalizmus alapvető társadalmi struktúrája hiányzik a legtöbb feminista elemzésből. A posztmarxista - és legtöbbször liberális - feminizmus ugyanis elutasítja azt a történelmi materialista nézetet, miszerint a társadalmi működés alapja az, ahogyan speciális történelmi körülmények között élő valós egyének megtermelik a túléléshez szükséges eszközöket. Ehelyett az ideológiai, az állami vagy kulturális gyakorlatokra figyelnek, vagyis a je-

lentést a testhez kötve a társadalmi változást elsősorban a reprezentációért folytatott harcként képzelik el. Miközben materialistának mondják magukat, valójában kulturális materializmust művelnek, amely elutasítja azt a szisztematikus antikapitalista elemzést, amely a kultúra történetét és a jelentésadást a kapitalista osztálytársadalomból vezeti le - írja Hennessy.

„Számos kulturális materialista, aki bírálja a dekonstrukció szövegelemzéseit, és eltávolította magát tőle, olyan teoretikus kereteket használ, melyek hajlamosak a társadalmi életet a reprezentációra redukálni - habár a nyelv, mint diskurzus egy társadalmilag megalapozottabb értelmében. Ezzel szemben a történelmi materialista (marxista) feministák célja láthatóvá tenni az okait annak, hogy az identitás reprezentációi miért változnak, miért nem ugyanazt a formát veszik fel, amit egy évszázaddal vagy akár csak ötven évvel ezelőtt; és az identitás e változásai hogyan kötődnek az élet termelésének történelmi változásaihoz a késő kapitalizmusban." (Hennessy-Ingraham, 1997: 9.)

Stevi Jackson *Why a materialist feminism is still possible and necessary?* című írásában megerősíti, hogy a feministák többsége teljesen eltávolodott a materiális társadalmi magyarázatoktól. A nyolcvanas évek végén a kulturális-nyelvi fordulat *(linguistic turn)* a marxista megközelítéseket fundamentalistának, univerzalistának, esszencialistának, rasszistának és heteroszexistának bélyegezte. A nő és a feminitás mint társadalmi kategóriák kifejlesztése elvesztette a kapcsolatot a materiális társadalmi struktúrákkal és gyakorlatokkal; nem lehetett többé nőben és férfiban mint társadalmi kategóriában gondolkodni. Jackson szerint ugyanakkor veszélyes hátat fordítani a strukturális egyenlőtlenségnek annak a nevében, hogy szkeptikusak vagyunk az univerzalisztikus igazságtörekvésekkel szemben, mivel a különbségek legtöbbször nem csupán különbségek, hanem valódi, materiális egyenlőtlenségek:

„Sőt, ha hanyagoljuk a társadalmi élet strukturális, materiális dimenzióját, azt kockáztatjuk, hogy felértékeljük azokat a különbségeket, melyek az elnyomás és egyenlőtlenség termékei."(Jackson, 2001: 286.)

Például - így Jackson - amikor az indiai nők állítólagos természetbe ágyazottságát dicsőítjük, nem tesszük fel a kérdést, hogy a globális munkamegosztás milyen rendszere juttatta őket ehhez a „természethez való privilegizált hozzáférés"-hez...

A materialista feminizmus értelme Jackson számára az, hogy amint áthelyezzük a figyelmet a nők életének mindennapi, lokalizált helyzetére, világossá válik, hogy a materiális és a társadalmi nem érthető meg kizárólag a társadalmi struktúra terminusaiban.

„Szükségünk lesz a szubjektivitás és a működés megközelítéseire, a mindennapi élet interakcióinak genderizált mintázataira, csakúgy, mint azokra az intézményi hierarchiákra, melyekben megvalósulnak; azokra a módokra, melyekben ez az interakció összekapcsolódik és formálódik azon jelentések által, melyeket a résztvevők számára jelent; a mikro-

szinteken, ahol a hatalom csatarendbe áll és szembeszegül, csakúgy, mint a szisztematikus dominancia szintjén." (Jackson, 2001: 287.)

Materialista alapokat vall magáénak Susan Ferguson is, aki saját elméletét társadalmi reprodukcióelméletként definiálja. Ez az elmélet egyike napjaink legnépszerűbb feminista irányzatainak, és olyan marxista szerzők munkásságára épít, mint Silvia Federici, Martha Gimenez vagy Lise Vogel. Az irányzat képviselői a kapitalista árutermelés folyamatának marxi elemzését gondolják tovább. A tőkében Marx a munkaerőt speciális áruként azonosítja be, amire a tőkéseknek szükségük van ahhoz, hogy mozgásban tartsák a kapitalizmust. A munka értéktöbbletének elsajátítása a tőkés uralom forrása – a munkaerő nélkül a rendszer összeomlana. Marx azonban ezen a ponton megáll, és nem teszi fel azt a kérdést: ha a munkaerő termeli az értéket, akkor mi termeli a munkaerőt? „Nyilvánvaló, hogy a munkások nem a földből nőnek ki, hogy a piacra érvén, frissen és üdén készen álljanak arra, hogy munkaerejüket áruba bocsássák a tőkéseknek" – állapítja meg ironikusan Tithi Bhattacharya. A társadalmi reprodukció elméletének teoretikusai egyöntetűen hívják fel a figyelmet arra, hogy a kapitalizmus legfontosabb tényezője, vagyis a munkaerő maga, egy kapitalista termelésen kívüli rendszerben termelődik újra: a családban.

A munkaerő újratermelése három összekapcsolódó folyamatban valósul meg – mondja Bhattacharya. Egyrészt a munkások azon termelésen kívüli cselekvései által, amelyekben az egyén regenerálódik – ide értve az étkezést, az alvást, valamint azokat a pszichés folyamatokat, amelyek segítenek a lelki egészség fenntartásában. Másrészt a nem munkások (volt vagy leendő munkások, illetve a munkanélküliek, fogyatékkal élők) termelésen kívüli önfenntartó, regeneráló tevékenységével. Harmadrészt pedig új munkaerő előállításával, azaz a gyermekek születésével.

„Ezeket a tevékenységeket – melyek a kapitalizmus alapját jelentik azáltal, hogy működtetőit, a munkásokat újratermelik – a háztartásban dolgozó nők és férfiak a rendszer számára abszolút ingyen végzik." (Bhattacharya, 2013.)

Fontos, hogy a társadalmi reprodukció fogalmát Silvia Federici szigorúan a munkaerő újratermelésének értelmében használja, és nem emberek újratermeléséről beszél. A kapitalizmusban ugyanis nem szabadon, saját vágyaink és elképzeléseink szerint termeljük újra magunkat és hozzátartozóinkat, hanem szigorúan a kapitalista munkaszervezésnek és termelési viszonyoknak megfelelő módon és célból: „[...] a kapitalista termelés egy bizonyos típusú munkás termelésén múlik, és így bizonyos típusú családon, szexualitáson, és szaporodáson" (Federici, 2010).

A hetvenes évekbeli marxista feminizmus központi témájának - vagyis a házimunka-bérmunka szembeállításnak - felelevenítése, átkeretezése és kibővítése az interszekcionalitás szempontjaival lehetővé teszi, hogy a kapitalizmus, szexizmus és rasszizmus; osztály, gender és faj integráns összekapcsolódásáról szóló empirikus tudás összefüggő társadalomelméletté álljon össze.

„A társadalmi reprodukció elmélet arra serkent, hogy megvizsgáljuk annak módjait, ahogyan látszólag egymástól független kapcsolatrendszerek (melyek faji, genderizált, szexualizált, kolonializált játszmák szerint működnek) szerves részei lesznek az elsajátítás és felhalmozás kapitalista osztálydinamikájának." (Ferguson, 2017.)

SE VELE - SE NÉLKÜLE

A legtöbb baloldali gondolkodású szerző számára egyértelmű, hogy marxizmus és feminizmus céljai közösek, ezért útjuk is az: vállvetve kell küzdeniük egy új társadalmi berendezkedésért, mely híján van az egyenlőtlenségnek és az elnyomásnak. Így például Herbert Marcuse *Marxism and Feminism* című írásában amellett érvel, hogy a nők helyzete nem változhat érdemben kapitalista keretek között, sőt ennél tovább megy: a szocializmusnak mint a kapitalista társadalom alternatívájának, szükségszerűen feministának kell lennie. Marcuse onnan indít, hogy a feminista mozgalom osztálytársadalomban működik - a nők azonban nem osztály marxi értelemben. Bár a férfi-nő kapcsolat keresztbevágja az osztály törésvonalait, de a nők közvetlen szükségletei és lehetőségei határozottan osztálykondicionáltak. A feminizmus célja - csakúgy, mint a szocializmusé - az egész társadalmi rendszer megváltoztatása: egyrészt harc a teljes kulturális, gazdasági és társadalmi egyenlőségért, másrészt a keretek átalakítása, ami már túlmutat az egyenlőségen. A végső cél olyan társadalom konstruálása, ahol nem a kapitalizmus valóságelve működik, ahol túlhaladottá válik a maszkulin/feminin dichotómia az emberek közötti társadalmi és egyéni kapcsolatokban.

„A mozgalom magában foglal egy elképzelést a jövőről; nem csak új társadalmi intézményekről, hanem tudati változásról is, a férfiak és nők ösztönszükségleteinek megváltozásáról, felszabadulva a dominancia és kizsákmányolás feltételeitől." (Marcuse, 1974: 281.)

A marxista gyökerekkel rendelkező feminizmusok áttekintése során azonban meg kell említeni, hogy vannak szkeptikus hangok is, akik vitatják, hogy egyáltalán lehetséges a marxizmus és feminizmus összeegyeztetése. Eric Olin Wright amellett érvel, hogy miközben marxizmus és feminizmus egyaránt emancipatorikus projekt, és közös abban a meggyőződésben, hogy az elnyomás felszámolható, aközben teoretikus törekvéseikben teljesen különböző

irányzatok, elemzésük mélységét, kiterjedését, irányát, elméletük céljait és szándékait illetően. Másképp szólva: a két irányzat egyedül az emancipatorikus irányultságban osztozik, másban különböznek. Wright szerint a feministák három ügyre összpontosítanak. Egyrészt annak demonstrálására, hogy a gender-viszonyok teljes mértékben leírhatók a dominancia-elnyomás reláción belül. Másrészt céljuk bizonyítani, hogy ezek a viszonyok nem biológiailag determináltak, hanem társadalmilag konstruáltak. Harmadrészt elemzik a különböző társadalmi, gazdasági és kulturális folyamatokat, melyek alátámasztják, illetve újratermelik a gender-elnyomást - így hozva létra transzformatív harcokat.

Wright számára egy dolog hiányzik a feminista elemzésekből, mégpedig az, hogy meggyőzően bizonyítsák egy olyan társadalom megvalósíthatóságát, ahol nincs férfidominancia. (Wright, 1993: 43-46.). Miközben a marxizmus rengeteg időt és energiát áldoz arra, hogy bemutassa az osztálynélküli társadalom életképességét, és köztük számos a szkeptikus marxista, a feminista szerzők meg vannak győződve arról, hogy működőképes a férfiuralom nélküli társadalom, így nem érzik szükségét ennek bizonyítását. Ez pedig jelentős hiátus Wright szerint, és növelné a feminista elmélet mélységét, ha lennének olyan szerzők, akik elkötelezett feministák és *épp ezért* veszik számba azokat a lehetőségeket, amelyek megkérdőjelezik a projekt életszerűségét, *épp ezért* gondolják végig a nemek tökéletes egyenlőségét megvalósító társadalom veszélyeit és kritikus pontjait.

Marxizmus és feminizmus összeegyeztetési kísérlete Ronald Aronson szerint valójában nem általában, csak adott történelmi pillanatban volt szükségszerű, méghozzá a hetvenes-nyolcvanas évek újbaloldali hullámának részeként. Ebben az időszakban minden a baloldal megújításáról szólt, és a marxizmus ennek nevében próbálta integrálni a feminista törekvéseket. Azonban a reményteli kezdés után a kilencvenes évek elejére háttérbe szorultak a szocializmussal rokonszenvező mozgalmak az újjáéledő konzervativizmus mellett, így a szocialista feminizmus a kilencvenes évekre eltűnt mint politikai tényező. A fő probléma Aronson szerint az, hogy feminizmus és marxizmus egyaránt egységes keretben igyekszik értelmezni a világot - azonban míg előbbi szerint a társadalom fő szervező elve a férfi-nő viszony, addig utóbbi szerint a kapitalista munkafolyamat. E kettő összefésülése egyetlen egységes elméletbe - bár voltak rá próbálkozások, ahogyan fentebb is láttuk - meggyőző módon nem sikerült; a feministák a „kettős"-rendszerelemzéseikben valójában csak az egyik rendszert, a patriarchátust elemezték, a marxistáknál pedig maradt az osztályelemzés dominanciája. Aronson így marxizmus és feminizmus, házassága kapcsán lesújtó következtetésre jut: „a szocialista feminizmus, ahelyett hogy újraélesztette volna a marxizmust, inkább a hanyatlásához, alásásához járult hozzá" (Aronson, 1995: 134.).

Mindezek ellenére, ahogyan a társadalmi reprodukció elméletének aktuális népszerűsége is mutatja, marxizmus és feminizmus összeegyeztetésére a 21. században is lenne igény. A női egyenjogúsági törekvések - igaz, csak a fejlett nyugati államokban! - szép eredményeket értek el (választójog, felsőoktatásban való részvétel lehetősége, a foglalkozás választásának szabadsága stb.), azonban mindezek az eredmények nem segítenek azon, hogy a rendszer strukturálisan szán alárendelt szerepet a nőknek, és ebből az alárendeltségből a férfiak túlnyomó többsége profitál - a fejlett nyugati államokban is. A politikai és gazdasági hatalmak harcába a nőknek évszázadok óta nincs beleszólásuk, nem alakul ki olyan társadalmi berendezkedés, ahol a nők élete ne más érdekeknek lenne alávetve, és így egyénenként és csoportként ne maradnának mindig szisztematikusan alul. Amíg ez így van, addig a rendszerkritikus és antikapitalista feminizmus létezni fog, és viszonyának tisztázása Marxhoz az egyik legfontosabb teoretikus feladata lesz.

IRODALOM

Aronson, R. (1995): *After Marxism.* New York–London: Guilford Press

Beasley, C. (1999): *What is Feminism? An Introduction to Feminist Theory.* New York: SAGE

Bhattacharya, T. (2013): *What is social reproduction theory?* https://socialistworker.org/2013/09/10/what-is-social-reproduction-theory (2018. február 25,)

Dalla Costa, M.-S. James (1972): *The Power of Women and the Subversion of the Community.* Bristol: Falling Wall Press

Eisenstein, Z. R. (ed.): (1979): *Capitalist Patriarchy and the Case for Socialist Feminism.* New York: Monthly Review Press

Engels, F. (1970): *A család, a magántulajdon és az állam eredete.* MEM 21. Budapest: Kossuth

Federici, S. (2010): *The reproduction of labour-power in the global economy, Marxist theory and the unfinished feminist revolution.* https://caringlabor.wordpress.com/2010/10/25/silvia-federici-the-reproduction-of-labour-power-in-the-global-economy-marxist-theory-and-the-unfinished-feminist-revolution/ (2018. február 25.)

Federici, S. (2014): The Making of Capitalist Patriarchy. Interview with Silvia Federici. https://marxismocritico.com/2014/02/24/the-making-of-capitalist-patriarchy/(2018. február 25.)

Ferguson, S. (2017): *Social Reproduction Theory: What's the Big Idea?* https://www.plutobooks.com/blog/social-reproduction-theory-ferguson/(2018. február 25.)

Gimenez, M. E. (1975): Marxism and Feminism. *Journal of Women's Studies,* Vol 1, No 1, Fall, 61–80.

Hartmann, H. I. (1979): The Unhappy Marriage of Marxism and Feminism: Towards a more Progressive Union. *Capital & Class,* 3 (2), 1–33.

Hennessy, R.-C. Ingraham (1997): *Materialist Feminism: A Reader in Class, Difference, and Women's Lives.* London: Psychology Press

Humm, M. (1995): *The Dictionary of Feminist Theory* (2 ed.). Columbus: Ohio State University Press

Jackson, S. (2001): Why a materialist feminism is (Still) Possible – and necessary. *Women's Studies International Forum*, 24 (3–4), 283–293.

Lorber, J. (2010): *Gender Inequality: Feminist Theories and Politics*. Oxford: Oxford University Press

Marcuse, Herbert (1974): Marxism and Feminism. *Women's Studies*, 2 (3), 279–288.

Mitchell, J. (1966): Women: The Longest Revolution. *New Left Review*, (I./40, Nov–Dec.), 11–37.

Reed, E. (1969): *Problems of women's liberation: a Marxist approach*. New York: Merit Publishers

Thévenin, N.-E. (2015): Az ideológia hatalma: a feminizmus kritikai megközelítése. In: Morva Judit–Posváncz Etelka (szerk.): *Feminista új hullám– baloldali feminizmus ma*. Budapest: Le Monde diplomatique, 5–24.

Tong, R. (2013): *Feminist Thought: A Comprehensive Introduction*. London: Routledge

Wright, E. O. (1993): Explanation and Emancipation in Marxism and Feminism. *Sociological Theory*, Vol 11. No. 1. 39–54.

Young, I. M. (1981): Beyond the Unhappy Marriage: a Critique of Dual-systems Theory. In: *Feminist Frameworks* (2nd edition). Montreal: Black Rose Books, 43–70.

DÓSA MARIANN

A KRITIKAI SZOCIOLÓGIÁTÓL A KRITIKAI PEDAGÓGIÁIG - MARXI GYÖKEREKBŐL

Marx egyik kulcsfogalma az elnyomás. Erről pedig ma Magyarországon sajnos nagyon sok minden eszünkbe juthat: a szegénységben élő milliók, az etnikai kirekesztés, a nemek közötti egyenlőtlenségek, a fogyatékkal élő állampolgárok helyzete - a felsorolás sokáig lenne folytatható. Ami azonban szinte soha nem éri el a kollektív ingerküszöböt, az a politikai egyenlőtlenség kérdése. Pedig számos kutatás mellett a mindennapok keserű tapasztalata is egyértelműen azt mutatja, hogy a magyar társadalom nemcsak anyagi szempontból, hanem politikai értelemben is szélsőségesen egyenlőtlen (Tardos et al., 2011; Átlátszó et al., 2015; Dósa, 2016). Emberek tömegei élnek az országban úgy, hogy esélyük sincs a politikai döntéshozatal befolyásolására, szükségleteik kifejezésére, érdekeik érvényesítésére. A többpárti parlament mai formájában, a neoliberális gazdaságpolitikai rendszerbe ágyazottan láthatóan nem képes biztosítani a különböző társadalmi csoportok egyenlő politikai részvételét. Az elnyomott társadalmi csoportok: az alacsonyan képzettek, a munkanélküliek, a segélyből élők, a cigány lakosság, a sokszorosan kizsákmányolt nők, a menekültek, a fogyatékkal élők, a szexuális kisebbségek tagjai pedig különösen kiszolgáltatottak érdekeik érvényesítésekor. Így pedig nagyon kevés esélyük van arra, hogy felszabaduljanak az elnyomás alól, és szabad - marxi értelemben szabad - életet élhessenek.

Szinte kizárólag akkor irányul erre a problémára érdemi - politikai - figyelem, amikor a társadalomban befolyásos pozíciót betöltő csoportok számára kedvezőtlen folyamatok tulajdoníthatók - feltételezetten vagy igazolhatóan - annak, hogy elnyomott csoportok sikeresen kinyilvánították politikai véleményüket. Donald Trump elnökké választásakor, a Brexit mellett döntő népszavazáskor, a Fidesz második kétharmados győzelme után hetekig, hónapokig arról szólt a politikai diskurzus, hogy a fehér munkásosztály tudatlanságával és tájékozatlanságával a katasztrófa szélére sodorta a világot/„Európát"/Magyarországot. Ebbe a narratívába illeszkedik az is, amikor a

Jobbik egyik képviselője azzal érvel a műveltségi cenzus újbóli bevezetése mellett, hogy: „A mi javaslatunk azokat érintené, akik nem fejezték be az elemi iskolát, vagyis nem rendelkeznek azokkal az ismeretekkel, amelyek egy ország jövőjéről való döntéshez szükségesek."[1]

De valójában milyen ismeretek szükségesek ahhoz, hogy valaki képes legyen átgondolt politikai döntéseket hozni? Miért - mihez képest - fordított a logika ezekben az állításokban? Hogyan segíthet a marxi hagyomány az elnyomás politikai vetületeinek megértésében, és az ezek felszámolásához szükséges lépések végiggondolásában és megtételében? Többek között ezekre a kérdésekre ad válaszokat a kritikai pedagógia elmélete és gyakorlata. Tanulmányomban bemutatom, hogy a marxi hagyományból, részben a kritikai elmélet és a kritikai szociológia közvetítésével, hogyan jött létre ez a pedagógiai irányzat; Magyarországon milyen formában alkalmazták ezt a múltban és alkalmazzák a jelenben; és mi lehet a szerepe a kortárs hazai felszabadító törekvések sikerre vitelében.

A MARXI GYÖKEREK

A kritikai pedagógia legfontosabb alapvetése, hogy amíg az elnyomottak meg vannak fosztva attól a rendszerkritikus látásmódtól, ami lehetővé tenné számukra elnyomott helyzetük valódi okainak azonosítását, nem lehetnek képesek arra, hogy érdemben fellépjenek elnyomóikkal, illetve az elnyomással szemben. Ebben az alapvetésben Marx több gondolata visszaköszön: az elnyomás mint központi fogalom és társadalmi viszony, a materializmus mint módszer és a tudati emancipáció (az öntudatra ébredés, a kritikai tudatosság kialakulása) mint a társadalmi helyzet megváltoztatásának és ezáltal a teljes emberi szabadság kivívásának záloga. Vegyük sorra ezeket!

Marx egyik legfontosabb tudományos és egyben politikai eredménye annak leleplezése volt, hogy a társadalmi lét intézmény- és viszonyrendszere, vagyis az élet politikai, kulturális, intellektuális stb. dimenziói (marxi szóhasználattal: felépítmény) a gazdasági viszonyokban, az adott történelmi korra jellemző termelési módban gyökereznek. Ez adja Marx materializmusának alapját, és ebből következik, hogy az elnyomás mintázatait is a mindenkori gazdasági rendszer határozza meg - a kapitalista berendezkedésben ez az elidegenedett munka és a munkások kizsákmányolásának formáját ölti. Az elnyomás társadalmi viszonyai pedig eredendően adottként, isten vagy a természet által elrendeltként és így megváltoztathatatlanként tűnnek fel

[1] http://kettosmerce.blog.hu/2017/08/05/hatalmi_erdekbol_rugna_a_tanulatlanokba_a_jobbik (utolsó letöltés: 2018. február 8.).

(a felépítmény elfedi az alapot). Azaz az emberek a hamis tudat állapotában vannak, hiszen - a materialista szemléletből következően - a tudatot is a lét határozza meg, vagyis az emberek gondolkodását, hitét, lelkiismeretét, erkölcsiségét is anyagi tapasztalataik határozzák meg. Ahhoz tehát, hogy megváltoztassuk az emberi szabadság elsődleges gátját jelentő gazdasági viszonyokat, arra van szükség, hogy az elnyomott osztályok tudatára ébredjenek ezeknek az összefüggéseknek, illetve viszonyoknak, hiszen csak így tudják felvenni a harcot.

Noha Marx szerint csak maga a proletariátus tudja felszabadítani saját magát, és ily módon az egész emberiséget az elnyomás viszonyai alól, a hamis tudat lebontásában fontos szerepet szán a tudománynak. A fentiekből az is következik, hogy a társadalmat vizsgáló és leíró tudós, gondolkodó vagy értelmiségi sem áll, nem állhat kívül a vizsgált társadalmi viszonyokon. Nincsenek az anyagi létezést megelőző, azon kívül vagy felül álló elvont gondolatok, eszmék, fogalmak. Épp azt veti a korabeli német értelmiség szemére, hogy elvont fogalmakból vezetik le az emberi cselekedeteket, és ezzel elfedik azokat a valós elnyomó társadalmi viszonyokat, amelyekből mind a cselekedetek, mind a fogalmak erednek (Smith, 2004). Tehát a marxi alapokon nyugvó társadalomtudomány szükségszerűen elkötelezett társadalomtudomány, vagyis célja nem lehet csupán a világ megismerése és megértése, hanem feltétlenül a világ megváltoztatását, az emberi haladás előmozdítását is céloznia kell, mégpedig a szabadság irányába. Ennek a tudományfilozófiai alapvetésnek az esszenciája a sokat idézett XI. sz. Feuerbach-tézis, mely szerint „A filozófusok a világot csak különbözőképpen értelmezték; a feladat az, hogy megváltoztassuk" (Marx, 1977: 73.).

Ezzel el is érkeztünk az utolsó fogalomhoz, illetve gondolathoz, ami Marx életművéből meghatározó jelentőségű a kritikai pedagógiai iskola szempontjából: ez pedig a szabadság eszméje. Talán nem túlzás: Marx egyik legfontosabb hozzájárulása a filozófia és a politikai gazdaságtan tudományához és az emancipatorikus politikai cselekvés alapját jelentő társadalomelmélethez az volt, ahogyan újraalkotta a szabadság fogalmát. Marx gondolkodását alapjaiban határozta meg Hegel filozófiája, így történelemfelfogását is. Hegelnél a világtörténelem alakulását a világszellem határozza meg: a történelem tulajdonképpen az önfejlődés és önmegismerés útja, amelyet az önmagától elidegenedett világszellem bejár, hogy visszatérjen önmagához. Marx megőrizte a lineárisan, egy cél felé haladó világtörténelem elképzelését, de ellentétben Hegel elvont, spirituális elképzelésével, ennek középpontjába az ember, az emberiség szabadságát állította. Materialista módszertanával leleplezte, hogy az ember szabadságának elsődleges akadálya a kapitalista termelési mód által előidézett elidegenedés és az ezen alapuló elnyomás. Rámutatott arra, hogy noha a feudalizmussal ellentétben a kapitalizmusban a munkás

látszólag szabadon vállal munkát, és például bármikor felmondhat vagy munkahelyet változtathat, ez a valóságban nem így történik. Mivel a munkás nem birtokol termelési eszközöket, ezért ahhoz, hogy biztosítani tudja maga és családja számára a létfenntartáshoz szükséges forrásokat, szükségszerű, hogy egy tőkés alkalmazásában álljon. Így tehát munkáját nem saját emberi kiteljesedése, hanem a szükségletei vezérlik, és ezt a munkát semmilyen módon nem ő irányítja, ahogyan a szélesebb társadalmi viszonyok alakulására sincs semmilyen ráhatása. Ez pedig Marx értelmezésében nem tekinthető szabadságnak. Vagyis Marx szakít a klasszikus liberális felfogással, mely szerint a szabadság pusztán annyit jelent, hogy közvetlenül és tudatosan nem avatkozhatnak bele mások az életünk alakulásába, és ezt törvényekkel kell garantálni. Ebből táplálkozik az a neoliberális politikai gazdaságtan, amelynek vezérlőelve, hogy az állam nem avatkozhat be a piac működésébe. Marxnál a szabadság a teljes emberi szuverenitást jelenti, ahová az elidegenedett munka és az ezen alapuló elnyomó társadalmi viszonyok felszámolásán keresztül vezet az út. Ennek pedig elengedhetetlen feltétele az emberi öntudatra ébredés: az elidegenedés és az elnyomás viszonyainak felismerése, hiszen csak ezután lehet majd lebontani ezeket a viszonyokat.

Ezeken a gondolatokon alapul a frankfurti iskola által kidolgozott kritikai elmélet és a kritikai szociológia, amelyek megtermékenyítően hatottak, illetve párhuzamosan fejlődtek a kritikai pedagógia eszmerendszerével és gyakorlatával.

A kritikai elmélet eszmerendszerét Kapelner Zsolt részletesen bemutatja jelen kötetben, ezért most csak a kritikai szociológia alapvetéseit ismertetem vázlatosan. Pierre Bourdieu, a kritikai szociológia egyik legmeghatározóbb alakja részben hagyatkozott a marxi materialista megközelítésre, de – olvasatomban – fontos kiegészítésekkel is élt ezzel kapcsolatban. (Bourdieu saját megfogalmazása szerint több ponton szakít a marxista elmélettel, l. Bourdieu, 2010.) Nagy hatású „Társadalmi tér és szimbolikus hatalom" című írásában (1989) részletesen bemutatja, hogy a társadalmi egyenlőtlenségek létrejöttének és folytonos újratermelődésének megértéséhez nem elég az egyenlőtlenségek objektív anyagi alapjait feltárnunk, amiben oly sokat köszönhetünk Marxnak, de le kell lepleznünk a hatalom és az elnyomás szimbolikus erőit, illetve dimenzióit is. Például az iskolarendszerben egy munkás származású tanulót nemcsak az akadályoz abban, hogy jó nevű külföldi egyetemre menjen, hogy a szülei nem tudják kifizetni a drága, iskolán kívüli nyelvórákat, hanem az is, hogy nem beszél olyan választékosan, nem azt a szókincset használja, amelyet a rendszer magas középiskolai és egyetemi felvételi pontokkal jutalmaz (Derdák-Varga, 1996; Kertesi-Kézdi, 2005). Azt pedig, hogy mi az elvárt és elismert szóhasználat, azt mindig a domináns társadalmi csoport határozza meg. Ezek alapján, ha elismerjük, hogy a társadalmi tér kettős –

egyszerre anyagi és szimbolikus - meghatározottságú, abból Bourdieu számára egyenesen következik, hogy nem becsülhetjük alá azt „a minden ízében politikai hatalmat, ami abban rejlik, hogy a társadalmat a társadalom értelmezésének megváltoztatásával változtatjuk meg" (Bourdieu, 1977). Vagyis Bourdieu arra a következtetésre jut - e tekintetben abszolút a marxi elkötelezett társadalomtudós logikát követve -, hogy a szimbolikus tőke és a benne rejlő hatalom nyomán a társadalomtudományi munka eredendően politikai természetű, hiszen a világ megváltoztatására irányul: az objektív, anyagi világ tárgyainak, jelenségeinek és viszonyainak leírásán, meghatározásán és értelmezésén alapuló megváltoztatására. Ezért „szociologikusan politikusnak" lenni Bourdieu szerint annyit tesz, hogy a szociológia művelője minden esetben foglalkozik a hatalom megnyilvánulásaival, szakpolitikai ügyekkel és a társadalmi igazságosság kérdéseivel (Wacquant, 2005a).

Ahogy Marxnál, Bourdieu munkásságában is nagy szerepet kap az értelmiségi, az elkötelezett tudomány programjával. Állítása szerint az egyén politikai nézetrendszere is társadalmilag meghatározott. Vagyis az anyagi és a szimbolikus hatalom viszonyai által meghatározott társadalmi valóság kihat a benne létező egyének gondolataira is, és meghatározza a világról alkotott elképzeléseiket, mégpedig az egyén társadalmi helyzetétől függően (Wacquant, 2005b). Ebben a helyzetben az értelmiségnek fontos politikai feladatai vannak: eszközöket kell kínálnia a szimbolikus elnyomással szemben, és ezeket széles körben terjesztenie kell; fel kell vennie a harcot nemcsak a társadalmi intézmények működésében, hanem az „egyéni" (de a fentiek alapján szintén társadalmilag meghatározott) értelmezésekben, hajlamokban/hajlandóságokban, készségekben és ízlésekben (ún. diszpozíciókban) rejlő elnyomással szemben is; és végül, rá kell mutatnia arra, hogy a politikai véleménynyilvánítás nem mindenki számára egyformán adott, ezért az értelmiségnek felelőssége az is, hogy előmozdítsa, hogy mindenki képes és motivált is legyen részt venni a közéletben (Wacquant, 2005b).

Ez az elkötelezett tudományfelfogás és értelmiségkép köszön vissza a kritikai pedagógia filozófiájában is, ami számos ponton kapcsolódik a kritikai szociológiához, inspirálódik általa, de követőjének vagy leágazásának nem tekinthető, hiszen a két iskola nagyjából egy időben, egymással párhuzamosan fejlődött, mindkettő marxi alapokon, főként a kritikai elmélet közvetítésével.

KRITIKAI PEDAGÓGIA: HAGYOMÁNY, ELMÉLET ÉS GYAKORLAT

Ha az elmélet feladata az (is), hogy segítségével megváltoztassuk a világot, akkor kézenfekvő, hogy a pedagógia felé forduljunk, hiszen a tanítás eredendően híd szerepet tölt be a tudás termelése és gyakorlati alkalmazása között.

Paulo Freire brazil filozófus és pedagógus arra a meggyőződésre építette pedagógiaelméletét, hogy a tanítás nem választható el a politikától, a tanítás és a tanulás eredendően politikai cselekedetek (Freire, 1970; 1976). Amit és ahogyan tanulnak a diákok egy társadalomban, az mindig politikai célokat szolgál: közös(nek mondott) értékek elismertetését, az adott társadalmi rendszerben a domináns csoportok nézőpontjából fontosnak tartott ismeretek és készségek megszerzését, és mindezen keresztül egy „elképzelt közösség" (Anderson, 2006) megalkotását. Ráadásul maga a pedagógus is vall bizonyos értékeket és politikai nézeteket, ezektől az osztályteremben sem tudja magát függetleníteni, mindenképpen beszűrődnek a tanítási gyakorlatába, az általa átadott ismeretanyagba. Ha pedig ez a pedagógia adottsága, ahogy Freire állítja, akkor ehhez kritikailag (vagyis rendszerkritikus módon) úgy lehet viszonyulni, hogy a pedagógus maga leplezi le ezeket a politikai meghatározottságokat, és olyan pedagógiai gyakorlatokat alakít ki, amelyek az elnyomás ellenében, az elnyomottak felszabadulása érdekében dolgoznak.

A fennálló társadalmi viszonyokat Freire a marxi keretben értelmezi: a kapitalista társadalom a tömegek elnyomásán alapul, amelyből egy szűk elnyomó elit profitál. Freire megállapítja, hogy „az elnyomók érdeke valójában abban áll, hogy az elnyomottak tudatát, és ne az elnyomás okát változtassák meg. Minél könnyebben lehet rávenni az elnyomottat arra, hogy alkalmazkodjon, annál könnyebb felette uralkodni" (Freire, 2011: 113.). Az elnyomó viszonyok fenntartásának záloga pedig mindenekelőtt a „csend kultúrája", vagyis a társadalom berendezkedése arra, hogy a tömegek némán tűrik az elnyomást, amely évszázadok óta fennálló uralmi gyakorlatokon alapul: a gyarmatosítás, a rabszolgaság, valamint az elitcsoportok vallási, gazdasági és politikai uralmának gyakorlatán. Ez a „csendkultúra" akkor tartható fenn a legkönnyebben, akár fizikai erőszak nélkül is, ha az elnyomottak elhiszik, hogy az elnyomás viszonyai megváltoztathatatlanok, mert a sors vagy isten által elrendeltek. Sőt nem pusztán elhiszik, hanem belsővé is teszik a szabadságuk korlátozását és cselekedeteik szigorú ellenőrzését magyarázó értelmezéseket; és így - a folytonos szégyenérzeten, erős önkontrollon és önfegyelmezésen keresztül - magukban hordozzák az elnyomást, ami így valóban visszafordíthatatlanná válik.

A marxi alapvetésekből marxi következtetések is adódnak Freire számára: ahhoz, hogy a tömegek felszabaduljanak az elnyomás alól, tudatára kell ébredniük az elnyomás viszonyainak, és - miután az elnyomó kisebbségnek nem áll érdekében a *status quo* megváltoztatása - az elnyomottaknak főszerepet kell játszaniuk az emberiség felszabadításának történetében. „Ha az emberek hozzák létre a társadalmi valóságot, akkor ennek a valóságnak az átalakítása történelmi feladat, amelyet az embereknek kell elvégezniük" (Freire, 2000: 403.), hangzik a marxi materialista alapvetés Freire-féle olvasa-

ta. És Marxhoz hasonlóan, Freire is az elnyomott csoportokban látja az ember történelmi emancipációjának alanyát: „az elnyomottak nagy humanista és történelmi feladata abban áll, hogy önmagukat és elnyomóikat egyaránt felszabadítsák" (Freire, 2000: 398.). A kritikai pedagógia elsődleges feladata tehát mindennek elősegítése.

Ebből következően a kritikai pedagógia alanya elsősorban az elnyomott csoport, amely tagjainak mindenekelőtt rendszerkritikus szemléletre és tudásra kell szert tenniük: meg kell ismerniük a társadalom materiális alapzatát. A kritikai pedagógia feladata tehát, hogy ezeket felfedje a társadalmi, politikai, jogi, kulturális, ideológiai felépítmény alól. De emellett legalább ilyen fontos az is, hogy az elnyomottak visszanyerjék emberi mivoltukat – saját maguk előtt, illetve a maguk számára. A kapitalista termelési mód ugyanis nemcsak kizsákmányol, hanem tárgyiasít is, hiszen a rendszert kiszolgáló eszközzé alacsonyítja a munkást. A kritikai pedagógia célja tehát rámutatni a kizsákmányolás és tárgyiasítás viszonyaira is, és képessé tenni az elnyomottakat arra, hogy ne az elnyomóik tekintetén keresztül lássák saját magukat és az őket körülvevő világot, hanem szabadon határozhassák meg saját identitásukat és az igazságos és szabad társadalomról szóló elképzelésüket:

„[...] az oktatás ereje abban rejlik, hogy általa nők és férfiak megtanulják, hogy a tanuláson keresztül meg- és újraalkothatják saját magukat, mert képesek lesznek magukért mint tudásra képes egyénekért felelősséget vállalni." (Freire, 2004: 15.)

Ezért:

„[...] a valóban felszabadító pedagógia sosem tarthat távolságot az elnyomottaktól azzal, hogy szerencsétlen elesettekként kezeli őket és az elnyomóik viselkedésmintáit kínálja számukra átvételre. Az elnyomottaknak saját példájukat kell követniük a saját megváltásukért folytatott küzdelmük során." (Freire, 1970: 54.)

Noha a kritikai pedagógia elméletét többnyire Freirétől eredeztetik, időben megelőzte őt Antonio Gramsci pedagógiai programja, amely szintén marxi alapokon áll, és lényegi elemeiben a kritikai pedagógia előfutárának tekinthető. Gramsci programja abból a radikális alapvetésből indul ki, hogy minden ember eredendően művelt, csak – az ő szavaival – fegyelmezetlenül (Gramsci, 1992). Ezért a pedagógiában rejlő felszabadító potenciál vizsgálata során, illetve pedagógiai reform elképzelései megfogalmazásakor Gramsci arra a kérdésre keresi a választ, hogyan lehet a munkásosztály intellektuálisan autonóm, hiszen csak így tudja betölteni történelmi feladatát, csak így tudja megszervezni és vezetni saját mozgalmát, amelynek révén uralkodó osztállyá válhat (Gramsci, 1992).

Gramsci ezekre a kérdésekre fűzi fel programját, amely szerint a pedagógiának mindig a résztvevők saját helyzetének értelmezésén kell alapulnia. Vagyis a tanulás nem elvont eszmékről szól, a munkásságnak nem valamilyen eleve meglévő tudást kell elsajátítania, nem adatokat és tényeket kell

megjegyeznie, hanem saját történelmi szerepének, társadalmi pozíciójának és értékének, jogainak és felelősségeinek tudatosítása. Ebből fejlődhet ki az önálló gondolkodás képessége.

Gramsci számára fontos alapvetés, hogy a pedagógia semmiképpen sem jelenthet leegyszerűsítést vagy vulgarizálást. Az ilyen intellektuális paternalizmus csak arra lehet jó, hogy az uralkodó osztályok legjobb esetben is legfeljebb reformista világképét és gondolkodásmódját ráerőltesse a munkásságra. Ehelyett a munkásoknak már fiatal koruktól kemény, fegyelmezett intellektuális gyakorlatokban kell részesülniük, amelyekkel megalkothatják saját világképüket, és egy tudatos erkölcsi lét kereteit maguk, illetve osztályuk számára. Gramsci értelmezésében csak ezen az úton sajátítható el a kritikai gondolkodás képessége, amely Marxhoz és Freiréhez hasonlóan Gramscinál is elengedhetetlen feltétele az öntudatra ébredésnek és így a felszabadulásnak.

Gramsci másik fontos pedagógiai alapgondolata, hogy a tanulás a munkásosztály számára egyben lehetőség is arra, hogy, akár csak időlegesen, kiszabaduljon a bérmunka szűk, lélekölő kényszervilágából, hogy részese lehessen valaminek, ami termékeny és felemelő, önmagán túlmutató, szemben azzal az értelmetlen monotóniával, amit a mindennapi életében és munkájában megtapasztal. Gramsci szerint:

„[...] a demokrácia definíciója szerint nem jelentheti pusztán azt, hogy a képzetlen munkások szakképzetté válhatnak. Azt is kell jelentenie, hogy minden »állampolgár« képes a »kormányzásra« és a társadalom biztosítja számukra a feltételeket ahhoz, hogy ezt elérhessék, még ha csak absztrakt módon is." (Gramsci, 1992.)

Ebben a gondolatban egyértelműen tetten érhető a marxi szabadságeszmény: felszabadulni a kényszerből végzett, így elidegenedett bérmunka alól, és megélni a teljes emberi szuverenitást. Az így értelmezett „állampolgár" túllát saját, egyéni érdekein, cselekvő résztvevője az őt körülvevő társadalmi-politikai valóságnak, a kollektív értékekről, elvekről, reményekről, szenvedésekről szóló – tehát szükségszerűen politikai – diskurzusnak.

Ebből egyenesen következik, hogy Marxéhoz hasonlóan Gramsci pedagógiai programjához is szorosan kapcsolódnak az értelmiség szerepével kapcsolatos kritikai elképzelések. Gramsci azt állítja, hogy a munkásosztálynak ki kell termelnie saját értelmiségét, az ún. szerves értelmiséget, amely kezébe veszi saját osztálya sorsának alakítását: megszervezi saját mozgalmát, szembefordul az uralkodó társadalmi renddel, felforgatja azt, és ő maga válik uralkodó osztállyá.

A kritikai pedagógiai iskola egyik legjelentősebb kortárs alakja bell hooks[2] afroamerikai feminista gondolkodó, író, pedagógus. Bell hooks pedagógiaelmélete (és gyakorlata) a Freire és Gramsci által lefektetett alapokon nyugszik: a tanítás és a tanulás célja a hegemónia felforgatása, a kritikai gondolkodás képességének elsajátításával és az ezen alapuló ellenállás cselekedeteivel. Freiréhez hasonlóan hooks meghatározó jelentőséget tulajdonít a pedagógiai folyamatban a diákok által megtapasztalt valóságnak: csak az erre adott kritikai reflexióból indulhat ki a felszabadító, felforgató hatású tanulás. Ezért a kritikai pedagógia gyakorlatának mindig az aktuális etnikai, nemi és osztályviszonyokból kell kiindulnia, bármi legyen is a tanulás konkrét tárgya (bell hooks alapvetően irodalmat tanít az Egyesült Államokban), és a diákok maximális, aktív részvételét igényli. A pedagógus és a diákok (hallgatók, résztvevők) közti egyenlő, partneri viszony Freirénél is meghatározó jelentőségű, bell hooks azonban elsősorban az aktív részvételre helyezi a hangsúlyt. Abból indul ki, hogy a tanulás folyamata nem elválasztható annak tartalmától: „ha a tanítással a szabadság a célunk, akkor meg kell kérdőjeleznünk és meg kell változtatnunk a pedagógiai folyamatról alkotott hagyományos elképzeléseinket" (bell hooks, 1994: 144.). Bell hooks olyan pedagógiai gyakorlat mellett érvel, amely a diákok „hangjára" épít, vagyis saját véleményük és nézeteik kialakításán és ezek kifejezésén, illetve egymás közötti ütköztetésén nyugszik. Ehhez elengedhetetlen, hogy a résztvevők tiszteljék egymást, és tiszteletben tartsák egymás véleményét. Többek közt ezt is megtanulják a folyamat során, az azonban nem cél, hogy ez a folyamat kellemes legyen. Nem könnyű feladat a szembesülés a kiváltságainkkal vagy azzal, amitől meg vagyunk fosztva, és a cél nem is az, hogy ez könnyű legyen, hanem az, hogy a szembesülésen keresztül a résztvevők elképzelhessenek egy másmilyen valóságot, egy olyan világot, ahol másféle életek élhetők. Bell hooks szerint az a tanulás egyik legfontosabb célja:

„[hogy]kiláthassunk az 'elfogadható' skatulyájából, hogy gondolkodni tudjunk, és újragondolni, hogy új jövőképeket alkothassunk, ezért én azt a pedagógiát tartom nagyra, amely lehetőséget teremt a határok átlépésére. Ezek a határátlépések teszik a tanítást a szabadság gyakorlatává." (bell hooks, 1994: 12.)[3]

Ez összhangban van azzal a kibillentő hatással, amiről Gramsci is beszél: az elnyomott emberek felszabadulásának záloga, hogy időről időre - akár csak egy-egy óra erejéig - meg tudják tapasztalni azt, hogy milyen lehetne felszabadultan élni. És a tanulás képes ilyen tapasztalattá válni. A tanulás: az intellektusunk használata, erkölcsi kérdések megvitatása, társadalmi-po-

[2] Gloria Jean Watkins amerikai író, feminista és aktivista álneve a *bell hooks*.
[3] Ezzel Freire azonos című munkájára utal, l. Freire, 1976.

litikai összefüggések megértése magasztos dolog. Ennek során a résztvevők olyan élethelyzetet vagy akár életminőséget élhetnek meg, amivel sokan korábban egyáltalán nem találkoztak, és ez felemelő élmény számukra. Ezáltal tágul a mozgásterük, vagy legalábbis a maguk számára elképzelhető élet és világ képe. De talán ennél is fontosabb, hogy sokan épp ezáltal tudják felismerni az elnyomás belsővé vált megnyilvánulásait, és hosszú távon így fogják tudni levetkőzni ezeket, ami a felszabadulás elengedhetetlen lépése.

Ezzel pedig szorosan összefügg, hogy bell hooks elődeinél nagyobb hangsúlyt fektet a diákok önismereti felismeréseire. Míg Freirénél és Gramscinál a hangsúly a rendszerek megértésén van, bell hooks számára ugyanilyen fontos az is, hogy a pedagógiai folyamat során a tanulók megtalálják a saját hangjukat, azt a hangot, ami csak az övék, mert saját személyes élményeiken, családi, történelmi, kulturális, vallási stb. tapasztalataikon nyugszik. Először ezzel az egyedi hanggal kell a diákoknak tisztába jönniük, ezt a hangot és ennek eredetét kell megérteniük ahhoz, hogy kritikai módon elemezhessék az ezt megalapozó, rendszerszintű viszonyokat.

Bell hooks fontos hozzájárulása a kritikai pedagógia elméletéhez Freire feminista olvasata, ezért ezt érdemes hosszabban idézni:

„Nem volt egyetlen pillanat, amikor Freirét olvasva ne maradtam volna tudatában szexista nyelvhasználatának és az általa (és más, harmadik világbeli politikai vezetők, kritikai gondolkodók, mint például Fanon vagy Memmi által) alkotott férficentrikus szabadságeszménynek - amelyben a felszabadulás és a patriarchális férfitapasztalat olyan szorosan összekapcsolódnak, mintha a kettő egy és ugyanaz volna. ... Viszont nem szabad, hogy ennek a vakfoltnak a felismerése és kritikája meggátoljon bárkit is (különösen a feministákat) abban, hogy ezekből a meglátásokból tanuljanak." (bell hooks, 2002: 147.)

Ezeken túl bell hooks értelmiségi szerepfelfogása is sok ponton kapcsolódik a Freire- és Gramsci-féle hagyományhoz, de el is tér ezektől, illetve túl is mutat rajtuk. Szorosan kapcsolódva Gramsci „szerves értelmiség" ideáljához, bell hooks amellett érvel, hogy szemben a hagyományos értelmiségivel, aki a történelem folyamán osztálypozíciója megőrzése érdekében oly sokszor elárulta a forradalmi gondolatot, a radikális fekete értelmiségnek hűnek kell maradnia a „küzdelem etikájához". Értelmiségiként ez az etika kell hogy vezérelje viszonyukat azokhoz, akiknek nem adatott meg a hozzáférés a kiváltság tereiben keletkező tudásokhoz. Ebből következik, hogy az értelmiségi szerep eredendően magában kell hogy foglalja a tudás megosztásának felelősségét, vagyis a kritikai pedagógia gyakorlatát. A kritikus értelmiség csak akkor kérdőjelezheti meg a fennálló rendet, ha kétségbe vonja, és szükség esetén megváltoztatja azt, ahogy a tudásmegosztás zajlik, hogy saját gyakorlatával semmiképp se erősítse meg az uralkodó osztályok normáit.

Bell hooks ehhez a kritikai pedagógusi felelősséghez azt is hozzáveszi, ahogy az osztálytermen kívül megosztja tudását:

„[...] az írásaimmal kapcsolatos döntésem - hogy nem a hagyományos tudományos műfajokban publikálok - politikai döntés, amit az a törekvés motivál, hogy az olvasók lehető legszélesebb körét elérjem, földrajzi és társadalmi értelemben egyaránt." (bell hooks, 1994: 71.)

Bell hooks ez utóbbi gondolataiban összeérnek a kritikai pedagógia és a kritikai szociológia alapelvei: a szociológia tudománya a marxi értelemben vett elkötelezett tudomány. Vagyis a tudásnak, amit előállít, definíció szerint rendszerkritikusnak kell lennie, tehát az elnyomó struktúrák leleplezését és lebontását kell szolgálnia. Ettől pedig elválaszthatatlan a tanítás gyakorlata - a kritikai társadalomtudományos munkának része kell legyen a rendszerkritikus tudás megosztása, méghozzá elsősorban az elnyomott csoportok tagjai körében - mind az osztályteremben, mind a publikációkban és nyilvános megszólalásokban. Csak így érhetjük el, hogy a szociológia mint tudomány és a szociológus mint értelmiségi az előjogok újratermelője helyett azok lebontásának legyenek aktív szereplői.

A KRITIKAI PEDAGÓGIA MINT MÓDSZER

A kritikai pedagógia tehát nem valamelyik gyakorlati módszertan, hanem egy nézetrendszer, amely eszmei és elméleti támpontokat ad ahhoz, hogyan lehet a pedagógia a felforgató társadalmi-politikai gondolkodás és cselekvés eszköze, illetve terepe. Noha a kritikai pedagógia elmélete nem irányoz elő egy meghatározott módszertani eszköztárat, amelyet az iskola követőinek használniuk kellene, elméleti sarokpontjai alapján azonosítható az a módszertani apparátus, amely sikerrel alkalmazható a kritikai pedagógia céljainak megvalósításában.

Összhangban Gramsci „minden ember eredendően művelt" alapvetésével, a kritikai pedagógia feltétel nélkül megbízik a résztvevők képességeiben. A pedagógus abból indul ki, hogy tanulóik képesek a rendszerkritikus gondolatok megértésére és ezek gyakorlati alkalmazására. Ezért a pedagógus feladata nem az, hogy a résztvevőket fegyelmezze, vagy bármit előírjon számukra, hanem az, hogy abban támogassa őket, hogy a maguk módján, saját műveltségükön keresztül juthassanak el az őket körülvevő világ rendszerszintű megértéséhez és kritikájához. A pedagógus ezen a folyamaton kíséri végig őket, ezt a folyamatot támogatja. Ebben Gramsci és bell hooks értelmiségiszerep-felfogása is visszaköszön: a kritikai pedagógia programjába tökéletesen illeszkedik a Gramsci által leírt szerves értelmiség megszületésének elősegítése, de emellett azzal kapcsolatban is útmutatással szolgál, hogy a hagyományos értelmiségi rétegnek mint a létező társadalmi hierarchia kiváltságos képződményének, milyen progresszív szerepe lehet ebben a folyamatban.

A marxi örökség másik megnyilvánulása a kritikai pedagógia módszertanában az elkötelezettség. Itt nincs szó tudományos objektivitásról - nincs szó arról, hogy a tudomány bármilyen módon semleges lehetne vagy akarna lenni. Ez egy vállaltan elkötelezett, előíró, baloldali értékrenden alapuló program. Ezért felvállalja azt a célt, hogy a munkásosztály, az elnyomott csoportok a politikai közösség aktív alakítóivá váljanak. Ennek egyik gyakorlati következménye, hogy ez a pedagógiai iskola többnyire nem formális módszereket használ, mert ezek alkalmazásával tud leginkább kialakulni az a partneri, kísérő viszony, ami megfelel a fenti elméleti alapvetéseknek.

Ugyan Freire és Gramsci egyértelműen az elnyomott csoportokat azonosítja a kritikai pedagógia elsődleges alanyaként, bell hooksnál már láthattuk, hogy a kortárs kritikai pedagógiai programokban gyakran részt vesznek hatalmi pozícióban lévők is. Ilyen esetben a kritikai pedagógiának az is célja lesz, hogy ezek a szereplők szembesüljenek előjogaikkal, és támpontokat kapjanak ahhoz, hogyan használhatják ezeket az előjogokat az elnyomás leépítésére.

Mint „ellenhegemón" program, a kritikai pedagógia leszámol a tudományos tudás mindenek fölött álló tiszteletével. Nem állít fel hierarchiát a különböző típusú vagy forrású tudások között, mindenfajta tudást egyformán elismer. Mindez ellentmond a hagyományos pedagógiában gyakran tapasztalható hierarchikus tanár-diák viszony felfogásnak, ami abból indul ki, hogy a pedagógus egyirányú módon átadja a tudását a diáknak, aki nem ért az adott kérdéshez. A kritikai pedagógiai programokban nincs éles határvonal pedagógus és tanuló között. Résztvevői vannak a folyamatnak, amelyből mindenki tanul, és a résztvevők közti viszony nem hierarchikus. Mivel az a kiinduló feltételezés, hogy mindenki eredendően művelt, és a társadalmi struktúrákkal kapcsolatos személyes tapasztalataink szorosan a tárgyhoz tartoznak, bármi legyen is a tárgy, a tanulási folyamat mindig a résztvevők beszélgetésére és vitájára épül. Ezért a kritikai pedagógia előnyben részesíti a csoportos munkát. És nemcsak egymástól tanulhatnak sokat a résztvevők, hanem a pedagógus (tanár, facilitátor) is tanul tőlük, hiszen a résztvevők tudása sem kevésbé értékes az övénél, csak más a forrása (nem a formális oktatási és tudományos rendszer).

Ebből következő módszertani sajátosság, hogy a kritikai pedagógiai programok nemcsak az intellektust hozzák mozgásba, hanem az érzékszerveket is. Ez annak elismerésére épít, hogy a szellemi tevékenység, az intellektus dominanciája a mélyen rejlő társadalmi hierarchiák leképeződése, és mint ilyen, az elnyomás fenntartója. Ez a hegemónia úgy törhető meg, ha a pedagógia ugyanolyan elismert, legitim eszközének tekintjük például a vizuális, drámapedagógiai vagy kétkezi gyakorlatokat, mint az írást és olvasást.

Mindezek tükrében a kritikai pedagógiai programok nemcsak hagyományos iskolai keretek között valósíthatók meg, hanem bármilyen körülmények

között - civil szervezetekben, munkahelyen, a szociális osztály váróterében, alulról szerveződő csoportokban, vagy akár egy tüntetésen. Ezért ezek a programok megfelelnek a tanulás hagyományos, a kiváltságokat újratermelő csatornáitól elzárt mozgalmak és közösségek pedagógiai szükségleteinek. Az iskolák mellett Gramsci a tömegpártokat tartotta a felszabadító, kritikai tudás megszerzése legfőbb terepének, bell hooks pedig a különböző közösségeket - például a feminista önismereti csoportokat vagy a szomszédsági közösségeket.

Végül, mivel a kritikai pedagógia elméleti alapvetései megkövetelik a folyamat szereplőinek aktív részvételét, a gyakorlatban elengedhetetlen a pedagógiai folyamat demokratikus kereteinek megteremtése. A hagyományos közoktatási rendszerek (például a magyar) passzív szerepre tanítják a benne részt vevőket, tanárokat és diákokat egyaránt, és ez különösen hátrányos azok számára, akik az elnyomást a saját bőrükön tapasztalják, mert ennek belsővé tételével komolyan sérülhet önképük, ami még jobban visszafogja aktivitásukat. Nagyon tudatos munkát igényel a pedagógus részéről, hogy olyan befogadó, demokratikus kereteket teremtsen, amelyben minden résztvevő biztonságban érzi magát, és kellő támogatást kap ahhoz, hogy aktív résztvevője lehessen a tanulási folyamatnak.

KRITIKAI PEDAGÓGIA MAGYARORSZÁGON[4]

A kritikai pedagógia magyarországi gyakorlatainak részletes bemutatása sajnos túlmutat e fejezet a keretein. Itt csak arra van lehetőségem, hogy megmutassam, Magyarországon is nagyon régi hagyománya van a kritikai pedagógiai eszmeiség gyakorlati alkalmazásának, még ha az itt bemutatott példák többsége a maga korában nem is a kritikai pedagógia címkét viselte.

A kritikus pedagógiai gondolkodás egyik forrása a 20. század kezdetén a magyarországi Társadalomtudományi Társaság, illetve a *XX. század* folyóirat, amelynek szerzői és szervezői az általános politikai állapotok megváltoztatásán túl kiemelten foglalkoztak az oktatás-nevelés kérdésével. Ennek volt egyik folyománya a bögötei anarchista iskola 1905-ös megalapítása és működése. A gróf Batthyány Ervin által megalapított „szociális iskola" célja az volt, hogy a paraszti származású diákokat felkészítsék az önálló gondolkodásra és az önálló mindennapi életre. A diákok - akik számára az iskola ruházatot, tanszereket és ennivalót is biztosított - napközben kétkezi mes-

[4] Köszönettel tartozom Gelléríné Lázár Mártának az ehhez az alfejezethez tett fontos kiegészítő javaslataiért.

terségeket tanultak (famegmunkálás, kertészet, fazekasság), esténként pedig különböző képzéseken vehettek részt.

Az 1907-es pécsi Szabadtanítási Konferencia is fontos fórum volt a baloldali gondolkodók számára, hogy megvitassák és megfogalmazzák pedagógiai nézeteiket. Feltétlenül említést érdemel még Szabó Ervin könyvtármozgalma és a Galilei Kör folyamatos, önkéntesekkel végzett oktató-nevelő munkája is.

A két háború között teljességében kibontakozó magyar reformpedagógia is fontos állomás a kritikai pedagógia magyarországi történetében, olyan személyiségekkel, mint Nagy László, a magyar gyermektanulmányi mozgalom úttörője; az Új Iskola-mozgalom valamint Domokos Lászlóné, aki először vitte át a gyakorlatba a reformpedagógia eszméit 1915-től 1949-ig működő iskolájában.

Kassák *Munka* című, nyíltan társadalomkritikus avantgárd folyóiratához kapcsolódóan alakult meg 1929-ben a Munka-kör. Ez a diákokból és fiatal munkásokból álló társaság valódi közösségként működött: nemcsak a munkásművelődés egyik legfontosabb korabeli műhelye volt, hanem a szervezett együttléteken, a szórakozás, a pihenés és a művelődés egységbe olvasztásán keresztül új, a hagyományostól eltérő életformát is kínált a résztvevőknek.

A második világháború után a legjelentősebb kritikai pedagógiai kezdeményezés a népi kollégiumok-mozgalom volt Magyarországon, ami gyorsan országos méretűvé nőtte ki magát. A Népi Kollégiumok Országos Szövetsége (NÉKOSZ) arra szerveződött, hogy „diákotthonokat és kollégiumokat szervezzen a középiskolák és főiskolák mellett, amelyben a szegényparasztoknak és munkásoknak a fiai (bár nők is tanultak ezekben a kollégiumokban) - tömegesen - anyagi gondoktól mentesen, demokratikus szellemben nevelődhetnek népünk értelmiségévé."[5] Eredményei alapján a magyar népi kollégiumi mozgalmat a 20. század egyik legsikeresebb magyarországi pedagógiai és szociálpolitikai kísérletének is tekinthetjük (Laurenszky, 2005).

Kevésbé ismert, de hasonlóan „rendszerziláló alternatív művelődési formaként" (Kamarás, 2003), szerveződött a '70-es évektől a rendszerváltás utáni évtized végéig működő országos olvasótábor mozgalom. A táborok célja kezdettől a „tudás- és értékrendépítés, az érdeklődés felkeltése" volt „önismeret-fejlesztéssel párosítva". Freire, Gramsci és bell hooks értelmiségiképének megfelelően, a táborok szervezői szerint „az értelmiségi lét felelősségébe beletartozik e szólítás [ti. a fiatalság megszólítása] szükségességének felismerése a katedrán, a könyvtári polcok között, az élet számos területén, például az olvasótáborokban."[6]

[5] https://mult-kor.hu/cikk.php?id=14235
[6] http://www.olvasotabor.hu/tortenet_olvasotaborokrol_altlaban

Ebben a sorban a legfiatalabb magyarországi kritikai pedagógiai kísérletnek a Közélet Iskolája tekinthető, ahol elnyomott társadalmi csoportok és a velük dolgozó szervezetek tagjai tanulhatnak az elnyomás rendszerszintű okairól és az érdekérvényesítés eszközeiről. Az iskola egyrészt ingyenes elméleti és gyakorlati képzéseket és nyilvános közéleti témájú programokat (például filmklubokat, beszélgetéseket) szervez, amelyeknek fő célja, hogy minél szélesebb rétegekhez eljuthasson a rendszerkritikus tudás, és a magyar társadalom elnyomott csoportjaiban minél többen legyenek jól tájékozottak az aktuális politikai kérdésekről, és így minél többen tudjanak teljes jogú állampolgárokként, aktívan részt venni a közéletben.

Felismerve, hogy egy valóban kritikai pedagógiai program nemcsak a tudás megosztását, hanem annak létrehozását is demokratizálni törekszik, a Közélet Iskolája mozgalmi kutatóközpontként is működik. Közösségi alapú és részvételi módszerekkel végeznek olyan kutatásokat, amelyek a rendszerszintű társadalmi változásért küzdő szervezetek munkáját segítik. Emellett az iskola a saját képzései során a résztvevők és a szélesebb nyilvánosság számára tankönyveket, szöveggyűjteményeket és egyéb kiadványokat készít a társadalmi mozgalmakról, az aktivizmusról és haladó politikai elméletekről, illetve tananyagként magyarra fordít rendszerkritikus, emancipatorikus tudományos, politikai, illetve szakpolitikai munkákat. Az iskola által megjelentetett kiadványok szerkesztésekor elsődleges szempont, hogy azok, iskolázottságtól függetlenül, mindenki számára könnyen érthetők legyenek, hiszen a szervezet minden tevékenységében - szellemiségében és módszertanában is - a kritikai pedagógiai hagyomány követője.

IRODALOM

Anderson, Benedict (2006): *Elképzelt közösségek*. Budapest: L'Harmattan

Átlátszó, K-Monitor, Political Capital, Transparency International Magyarország (2015): *A szegények voksa - közmunka és a választás tisztaságának kockázatai*. http://www.valasztasirendszer.hu/wp-content/uploads/PC-Atlatszo-TI-KM_ASzegenyekVoksaKozmunkaEsAValasztasTisztasaganakKockazatai_150219.pdf (2018. február 8.)

bell hooks (1994): *Teaching to Transgress. Education as the practice of freedom*. London: Routledge

bell hooks (2002): bell hooks speaking about Paulo Freire - The man, his work. In: Leonard, Peter–Peter McLaren (eds.): *Paulo Freire: A Critical Encounter*. London: Taylor & Francis

bell hooks (2003): *Teaching Community. A Pedagogy of Hope*. New York: Routledge

Bourdieu, Pierre (1977): *Outline of a Theory of Practice*. Cambridge: Cambridge University Press

Bourdieu, Pierre (1989): Social Space and Symbolic Power. *Sociological Theory*, 7, 1. 14–25.

Bourdieu, Pierre (2010): A társadalmi tér és a csoportok keletkezése. (Osztály és tőke: Pierre Bourdieu rétegződéselmélete.) In: Angelusz Róbert et al. (szerk.): *Társadalmi rétegződés olvasókönyv* [elektronikus dokumentum]. Budapest: ELTE, 165–178.

Derdák Tibor–Varga András (1996): Az iskola nyelve – idegen nyelv. *Regio*, 2. 150–175.

Dósa, Mariann (2016): *Citizenship undermined. Messages received through the social assistance system in contemporary Hungary.* (Doctoral dissertation.) Oxford: University of Oxford, Department of Social Policy and Intervention.

Freire, Paulo (1970): *Pedagogy of the Oppressed.* New York: Continuum.

Freire, Paulo (1976): *Education: The Practice of Freedom.* Danbury: Writers & Readers Ltd.

Freire, Paulo (2000): Az elnyomottak pedagógiája. In: Kozma Tamás–Tomasz Gábor (szerk.): *Szociálpedagógia. Szöveggyűjtemény.* Budapest: Osiris Kiadó–Educatio Kiadó

Freire, Paulo (2004): *Pedagogy of Indignation.* Boulder: Colorado, Paradigm

Gramsci, Antonio (1992): *Prison notebooks.* New York: Columbia University Press

Kamarás István (2003): Fedőneve: olvasótábor. *Új Pedagógiai Szemle*, 1. 97–101.

Kertesi Gábor–Kézdi Gábor (2005): 'Általános iskola szegregáció. Okok és következmények.' In: Kertesi Gábor (szerk.): *A társadalom peremén. Romák a munkaerőpiacon és az iskolában.* Budapest: Osiris, 313–376.

Marx, Karl (1977): *Tézisek Feuerbachról. Marx–Engels Válogatott Művei*, I. Budapest: Kossuth

Smith, Dorothy E. (2004): Ideology, Science and Social Relations – A Reinterpretation of Marx's Epistemology. *European Journal of Social Theory*, 7, 4. 445–462.

Tardos Róber–Enyedi Zsolt–Szabó Andrea (szerk.) (2011): *Részvétel, képviselet, politikai változás.* Budapest: DKMKA

Wacquant, Loïc (2005a): Introduction. Symbolic Power and Democratic Practice. In: Wacquant, Loïc (ed.): *Pierre Bourdieu and Democratic Politics.* Cambridge: Polity Press

Wacquant, Loïc (2005b): Pointers on Bourdieu's democratic politics. In: Wacquant, Loïc (ed.): *Pierre Bourdieu and Democratic Politics.* Cambridge: Polity Press.

ANTAL ATTILA

ÖKOLÓGIAI MARXIZMUS

Az „ökológiai Marx" és annak felfedezése

A 20. század második felétől egyre nagyobb szerephez jutó ökológiai gondolkodás és a zöld mozgalmak azzal vádolták Marxot, hogy kritikátlanul elfogadta korának naiv elképzelését arról, hogy az ember a természet ura (Saito, 2017). Korszakunkra nyilvánvalóvá vált, hogy igen, az „ökológiai Marx" pedig létezik, és igen komoly szellemi hatása van.

Ebben az írásban bemutatom a marxista alapú ökológiai gondolkodás (ökológiai marxizmus vagy ökomarxizmus) legfontosabb szellemi rétegeit. Ezt megelőzően röviden utalok arra, hogy miért és hogyan lehet fontos az ökológiai marxista gondolkodás jelenléte Magyarországon, hogyan járulhat hozzá a kritikai gondolkodás és a mozgalmi szféra fejlődéséhez. Ezt követően kronologikus rendben elemzem a marxista ökológiai gondolkodás nyugati tendenciáit az 1960-as évektől napjainkig, majd azokat a legfontosabb témaköröket (társadalom és természet dialektikus kapcsolata, anyagcsere-szakadás, a tőke ökológiai korlátai) és kritikai irányokat (radikális ökológiai monizmus, világökológia) veszem sorra, amelyek a marxi ökológia kiindulópontjaira támaszkodva határozzák meg az ökológiai marxista gondolkodást, folyamatosan vitákat generálnak, sőt magát az ökológiai marxizmust is bírálják.

AZ ÖKOLÓGIAI MARXIZMUS JELENTŐSÉGÉNEK HAZAI VONATKOZÁSAI

A marxi kritika ökológiai megalapozottsága – amelynek részletes elemzésével ebben a kötetben Marosán Bence foglalkozik – jelentős hatást gyakorolt a marxista szakirodalomban: érdemes kiemelni a két legjelentősebb szerző, Paul Burkett (1999) és John Bellamy Foster (2000) egyéni és közös munkásságát (Burkett–Foster, 2016). Az általuk képviselt ökológiai marxista irányzat

kezd meghatározóvá válni a nemzetközi irodalomban,[1] és ezen keresztül komoly hatást gyakorolhat Marx hazai ökológiai szempontú újraolvasására és felfedezésére. Úgy vélem, hogy mindez elkerülhetetlen a hazai szellemi baloldalon és a mozgalomban is. Ehhez fontos kiindulópont kell, hogy legyen Mészáros István, akinek egész életművét átszövi az ökológiai alapú kritika (Mészáros, 1972; 2005), és különösen jelentős a magyarul is megjelent monumentális, *A tőkén túl* című munkája (Mészáros, 2008, 2009a, 2009b, 2010). Örvendetes, hogy az ökológiai marxizmusnak idehaza is vannak szellemi előzményei, amelyek közül mindenképpen érdemes kiemelni az *Eszmélet* folyóirat által magyarul közölt cikkeket (különösen a 2010-ben megjelent, 86. számot). Jelen tanulmánykötetben pedig két olyan írás is helyet kapott, amelyek az ökológiai marxizmus hazai vonatkozásaihoz kívánnak hozzájárulni. A magam részéről a magyar környezetben ökológiai marxista irányvonalat képviselek, és fontosnak tartom azt is, hogy ebben a kontextusban helyet kapjanak a posztkommunista, kelet-közép-európai szempontok. Mindez azért is fontos számomra, mert a posztmarxista irányzatok sokszor ignorálják az ökológiai marxista szempontokat vagy pedig igen komolyan bírálják azokat. Éppen itt az idő, hogy Magyarországról is bekapcsolódjunk ezekbe a vitákba, amelyekben komoly referenciapont az említett Mészáros István munkássága.

A MARXI KRITIKA ÖKOLÓGIAI OLVASATA ÉS ANNAK ÚJRAFELFEDEZÉSE

A marxi életmű és kritikai makrokozmosz jellegét mutatja, hogy a marxi ökológiai kritika, annak ellenére, hogy Marx igen élesen elítélte a természet elpusztítását, csak jóval a halálát követően bontakozott ki teljes valójában. Bár a korai szocialista mozgalomban is voltak olyanok, akik támaszkodtak az „ökológiai Marxra" (lásd erre részletesen: Foster, 2000), de az ökológiai kérdéskör mégsem jött akként számításba, mint a kapitalizmussal és az azt képviselő politikai erőkkel szembeni elsődleges konfrontáció színtere (Foster-Burkett, 2016: 1–2.). A kapitalizmushoz kötődő technikai modernizáció tehát annyira rátelepedett a marxista gondolkodásra, hogy nem is következett be Marx elméletének környezetvédelmi újragondolása a második világháborúig, illetve a hidegháború első időszakáig. Ez egyúttal azt is jelenti, hogy addig nem volt számottevő az antikapitalizmus ökológiai megalapozottsága.

[1] Például az egyik legjelentősebb társadalomkritikai folyóirat, az *International Critical Thought* prioritásként kezeli az ökológiai marxizmust: http://www.tandfonline.com/toc/rict20/current. Ezen kívül érdemes megemlíteni a témában igen jelentősnek számító *Climate and Capitalism* elnevezésű oldalt, ahol rendszeresen jelennek meg az ökológiai marxizmus képviselőinek írásai, illetve azokról recenziók: http://climateandcapitalism.com/.

A helyzetet a zöld mozgalmak megjelenése, valamint az változtatta meg az 1960-as és 1970-es évektől, hogy radikálisan átalakult a társadalmi közgondolkodás: bekövetkezett tehát az elfeledett, valójában addig szinte egyáltalán nem felfedezett és a maga teljességében ki nem bontott - de elsődlegesen Marxra visszavezethető - marxista ökológia korszaka.

Marx maga ugyan nem használta a korszakunk kritikai gondolkodását meghatározó *ökológia* kifejezést,[2] bevezette ugyanakkor a társadalmi (vagy társadalmi-ökológiai) anyagcsere (metabolizmus) fogalmát,[3] amelynek keretében magát a munkafolyamatot az emberek és a természet közötti anyagcsereként határozta meg (Foster-Burkett, 2016: VII.). Marx mindezzel - ahogyan erre Marosán Bence is utal ebben a kötetben - egy olyan ökológiai keretrendszer alapjait fektette le, amely egyrészt meghatározta a politikai gazdaságtani kritika alapjait, másrészt mindezt a posztmarxista gondolkodás elevenítette fel és fejlesztette tovább (Clark-Foster, 2012: 51). Marx mindezt a következőképpen írja le *A tőkében*:

„A munka mindenekelőtt olyan folyamat, amely ember és természet között megy végbe, amelyben az ember saját tettével közvetíti, szabályozza és ellenőrzi a természettel való anyagcserét." (Marx 1967; 168.)

Ez azért is figyelemreméltó, mert a 20. század elejének ökológusai nagyon hasonló keretben határozták meg a maguk ökoszisztémára vonatkozó koncepcióit, és a marxi megközelítésekben együtt van a munka társadalmi és ökológiai felfogása, és ez utóbbi feltételezi az ember és a természet közötti folyamatosan meglévő dialektikus kapcsolatot (Clark-Foster, 2012: 51).

A marxi társadalmi és ökológiai anyagcsere-megközelítés kibontása két irányba indult el. Egyrészt, Mészáros Istvánnak a tőke mint történetileg sajátos társadalmi anyagcsere-újratermelési rendszerről szóló elemzése (2008, 2009a, 2009b, 2010) emelkedik ki. Másrészt pedig azok az ökológiai marxisták, akik a Marx-féle társadalmi metabolizmus,[4] valamint az „anyagcsere-szakadás" *(metabolic rift)* (Marx, 1974) elméletéből - amely tulajdonképpen a kapitalizmus válságára utal - indulnak ki, és hangadókká váltak a természettől való elidegenedés politikai gazdaságtani kritikájában. Clark és Foster megjegyzi:

[2] Az ökológiai kifejezés eredetére lásd: Antal, 2014: 24.

[3] „Az anyagcsere fogalma [...] lefedi az anyagcsere bonyolult biokémiai folyamatát, amely által egy organizmus (vagy egy meghatározott sejt) anyagokat és energiát von ki környezetéből, és különböző anyagcsere-reakciók révén átalakítja őket saját növekedésének alkotórészeivé." (Clark-Foster, 2012: 52.). Marx mindezt sokkal tágabb összefüggésbe helyezte és ez lehetővé tette számára, hogy anyagcsereként írja le a természet és társadalom közötti dialektikus folyamatot.

[4] A *metabolizmus*, vagyis az *anyagcsere* fogalma alapvetően a természettudományok felől ér-

„[...] összetett dialektikus kapcsolat áll fönn a kettő között. Ennélfogva, jóllehet Mészáros munkája főképp a társadalmi anyagcsere újratermelésének kérdéseivel foglalkozik, mégis némelykor a leginkább dialektikusan mélyenszántó és jövőbelátó elemzését adja az ökológiai problémának. Ugyanígy, az ökológiai anyagcseréről szóló, Marxra támaszkodó újabb munkák is konvergálnak a társadalmi anyagcsere-újratermelés dialektikájával..." (Clark–Foster, 2012: 51.)

A MARXISTA ÖKOLÓGIAI GONDOLKODÁS RÉTEGEI

A kapitalizmus és az abból fakadó társadalmi-gazdasági jelenségek folyamatosan rombolják az ökoszisztémát, és igen súlyos, a társadalmi igazságossághoz kapcsolódó problémákat vetnek fel. Ezek a planetáris kockázatok politikai interpretációt kaptak a 20. század második felétől. Ahogyan láthattuk, ez az időszak az ökológiai marxizmus történetének a kiindulópontja is. A legtöbb környezetvédelmi világfórum (klímatárgyalások, nemzetközi egyezmények) bebizonyította, hogy a kapitalista világrendnek nem áll érdekében a 21. századra kialakult környezeti viszonyok radikális megváltoztatása, céljait és módszereit illetően nem képes gyökeres fordulat véghezvitelére: a kapitalizmus önmagában nem képes elérni egy környezeti és társadalmi szempontból igazságos (világ)társadalom eszméjét, és, valljuk be, ez nem is kívánatos a globális kapitalizmus számára. Éppen ezért lehet érdemes és fontos az ökológiai lábnyomot figyelembe véve, a kapitalizmus rendszeralternatíváival foglalkozni, és ezek közül emelkedett ki az ökológiai marxizmus.

A következőkben röviden felvázolom a marxista ökológiai gondolkodás legfontosabb tendenciáit Foster összefoglalója (2016), valamint Foster és Burkett közös koncepciója (2016) alapján egészen napjainkig. Ez az eszmetörténeti periodizáció természetesen nem lehet független a zöld mozgalmak és az ökopolitikai gondolkodás (Antal, 2014) korszakaitól, ugyanakkor mindebben az ökológiai marxizmus egy meghatározó és igen termékeny irányvonalat képvisel.

---

kezik a társadalomtudományba. A fogalom alapvetően arra a bonyolult biokémiai folyamatra utal, amikor az élő organizmus interakcióba lép a környezetével és anyagokat, energiát von ki onnan. Clark és Foster mutat rá, hogy „Marx hasznosította ezt a fogalmat – de sokkal tágabb összefüggésbe helyezve – minden nagy politikai-gazdasági munkájában az 1850-es évektől; ez tette lehetővé számára, hogy anyagcsereként kezdje elemezni a társadalom és a természet közti dialektikus kapcsolatot. Úgy fogta föl az anyagcserét, mint amelynek van egy specifikus ökológiai jelentése és egy tágabb társadalmi jelentése, rámutatva, hogy a metabolizmus »társadalmi-ökológiai« fogalom." (2012: 52.). A társadalmi-ökológiai értelemben felfogott anyagcsere tehát az ember, illetve emberiség és a természet közötti szükségszerű kapcsolatra utal, amely az emberiség esetében az élet alapvető feltétele. Ily módon az ember és természet közötti metabolizmus a marxi rendszerben magával az élettel azonosítható.

Foster úgy érvel, hogy annak ellenére, hogy Marx politikai gazdaságtanának és ökológiájának a viszonya mára tisztázódott az irodalomban, valamint elfogadottá vált, hogy igenis van magának Marxnak egy nagyon fontos ökológiai-kritikai olvasta, a vita a továbbiakban a természet és a társadalom dialektikájának irányába bontakozott ki (2016. 395.). Ennek eredménye pedig, hogy az ökológiai marxisták egy része elkötelezett a társadalom–természet dialektikája iránt, a másik irányvonal pedig a radikális társadalmi-monizmus mellett tör lándzsát.

SZOCIALIZMUS ÉS ÖKOLÓGIA (AZ 1960-AS ÉVEKTŐL AZ 1970-ES ÉVEKIG): AZ ÖKOLÓGIAI MARX FELFEDEZÉSE

Ez az előkészítő szakasz lényegében összekapcsolódott a korábban emlegetett ökológiai mozgalmakkal, és megelőlegezte az alább tárgyalandó ökoszocializmust. A nyugati marxizmus ugyanis igen sokáig tagadta a természet dialektikus felfogásának lehetőségét,[5] ami összefüggött a távolságtartással a szovjet marxizmustól és persze a természettudományos látásmódtól. Mindez a felvilágosodás szellemi hagyományaiban gyökerezik, amely megkérdőjelezhetetlen tételként mondta ki az ember uralmát a természet felett. Foster idézi (2016, 395–396.) Alfred Schmidtet, aki az 1971-ben megjelent *The Concept of Nature in Marx* című könyvében veti fel azt a dilemmát, hogy a fiatal Marx gondolkodása a felvilágosodásnak az ember határozott természet feletti uralmával szemben fogalmazódik meg, aki a természet humanizálásáról beszél, és az egyúttal magában foglalja az ember természeti lénnyé válását is (Schmidt, 1971).

Ez az az időszak, amikor egyre több szocialista gondolkodó kezdi el összeegyeztetni az ökológiai aggodalmakat a klasszikusan Marxra visszavezetett történti-materialista keretrendszerrel: talán nem véletlenül, hiszen az ökológiai mozgalmak – ahogyan azt Foster későbbi magyarázata is jelzi (2016: 395.) – tulajdonképpen felfoghatók egy új földtörténeti korszak, az antropocént (Antal, 2018) jelző egyfajta lakmuszpapírként is. A radikális mozgalmi környezetközpontú és a marxista irányzatok egyfajta természetes szövetségest találtak egymásban (Antal, 2014: 116–119.), és ez mindmáig példaértékű el-

[5] A természet dialektikus felfogásának kidolgozója Friedrich Engels, aki az 1883-as befejezetlen *A természet dialektikája* című munkájában megkísérli a marxista elveket, különösen a dialektikus materializmust a természettudományokra alkalmazni. Ebben a munkában Engels azt a feladatot tűzi ki, hogy az emberiség megértse a természet törvényeit és különösen az emberi beavatkozás természetre gyakorolt hatásait. Engels szemléletének fontos sajátossága, hogy egyszerre vizsgálja az emberi cselekvés társadalmi és természeti hatásait. Lásd részletesen: Engels, 1953.

méleti és mozgalmi újítást hozott a baloldalon. A legjelentősebb szerzők, akik a kapitalizmus ökológiai alapú kritikáját képviselték, többek között: Barry Commoner, Mészáros István, Herbert Marcuse, Paul Sweezy, Rudolf Bahro, Raymond Williams. Főként pedig Alan Schnaibergnek volt köszönhető, hogy az USA-ban felemelkedő környezeti szociológia neo-marxista megalapozású volt (Foster-Burkett, 2016: 2.). Megemlíthető még a korai Murray Bookchin is, aki a később anarchista irányba tett „társadalmi ökológiai" fordulata előtt erősen Marxra támaszkodott (Antal, 2014: 144–147.).

ÖKOSZOCIALIZMUS (AZ 1970-ES ÉVEKTŐL AZ 1990-ES ÉVEKIG): AZ ÖKOPOLITIKA RENESZÁNSZA

Az ökoszocialista időszakot két összefüggő tényező határozta meg: az egyik a nyugati marxizmus mint kibontakozási közeg már jelzett sajátossága, a másik pedig a zöld politikai gondolkodás folyamatos emancipálódása. Ami a nyugati marxizmust illeti, Alfred Schmidt (1971) munkássága nyomán fejtette ki hatását az eredetileg a Max Horkheimerhez és Theodor Adornóhoz kötődő tézis az angol nyelvű irodalomban: Schmidt állítása szerint a felvilágosodás természeti felfogása, amelynek maga Marx is áldozatul esett, lényegében meghaladhatatlan paradigmának bizonyult. Marx természetfelfogásának kritikája párosult a természet dialektikus felfogásának elutasításával.

A másik oldalon a zöld politikaelmélet vagy politikai ökológia (Antal, 2014: 23–33.) megerősödésével a '70-es és '80-as években jelentős változások következtek be: a mélyökológiai irányzatoknak a felemelkedésével, valamint a zöld mozgalom neo-malthusiánus fordulata következtében elválni látszott az ökopolitika és marxizmus útja és a két irányzat képviselői kezdték erősen bírálni egymást, mindez pedig egybeesett a szovjet típusú társadalmak környezeti kritikájával. Az eredmény Foster és Burkett szerint az ökológiai alapú marxizmus túlzottan védekező reakciója volt, ami szerintük új irányzatot formált ki, amelyet a szerzők „korai vagy első generációs ökoszocializmusnak" neveznek (Burkett, 2006; Foster-Burkett, 2016: 3.; Foster: 2016: 395–396.). Ez felhívta a figyelmet Marx ökológiai tévedéseire és az ökológiai politikaelméletet akarta ráhúzni a marxizmusra, a marxizmus egyfajta „zöldítési" folyamataként. A legjelentősebb első generációs ökoszocialista indíttatású szerzők: Robyn Eckersley, André Gorz, Alain Lipietz, a korai Michael Löwy, Joan Martinez-Alier, Victor Toledo, Daniel Tanuro, James O'Connor (akihez az igen jelentős *Capitalism Nature Socialism*[6] című folyóirat megalapítása kötődik).

[6] http://www.tandfonline.com/toc/rcns20/current

Ezt az időszakot úgy is összefoglalhatjuk, hogy a természetre vonatkozó marxi gondolatok kritikai interpretációja találkozott a természet dialektikus felfogásának elutasításával. Ez a szellemi közeg előbb kitermelte az előbb bemutatott korai ökoszocialista irányzatot, amelyhez tartozó szerzők negatívan tekintettek Marx ökológiai téziseire, és erősen közeledtek az ökopolitikai gondolkodás irányába. A korszak másik fő irányzata a radikális földrajztudománynak a „természet megtermelésének" tézise körül kristályosodott ki (például Neil Smith, Noel Castree), és az ökoszocialista vitáktól függetlenül bontakozott ki.

Ebben a megközelítésben a baloldali társadalmi konstruktivizmus és a társadalmi monizmus keveredett az olyan politikai-gazdasági megközelítésekkel, amelyekben a természet a társadalom alá rendelődött, és ez a gondolat a posztmodernista keretekbe ágyazódva egyre távolodóban van a klasszikus marxizmustól (Foster, 2016: 396.).

Az 1990-es évektől az első generációs ökoszocializmust felváltotta a második generáció: Elmar Altvater, Brett Clark, Rebecca Clausen, Peter Dickens, Martin Empson, Hannah Holleman, Jonathan Hughes, Fred Magdoff, Andreas Malm, Philip McMichael, a korai Jason W. Moore, a kései Ariel Salleh, Kohei Saito, Mindi Schneider, Walt Sheasby, Del Weston, Ryan Wishart (Foster–Burkett, 2016: 3.). Ez az irányzat leszámolt számos olyan előfeltevéssel, amellyel a korai ökoszocialisták Marx és Engels nézeteinek ökológiai hiányait bírálták. Ezzel az ökológiai marxizmus fontos alapját rakták le, hiszen megalapozta azokat a vizsgálódásokat, amelyek feltárták az „ökológiai Marxot". Mindezzel megerősítést nyert, hogy Marx és Engels korántsem fordultak valamiféle környezetellenes „prometeanizmus" felé, és nem váltak az iparosítás kritikátlan elkötelezettjeivé, hanem egyenesen kifejlesztették a társadalmi-ökológiai feltételek és válságok dialektikus elméletét, ezen túl pedig cáfolták azt is, hogy a marxi értékelemzés nem vesz figyelembe ökológiai változókat (Foster–Burkett, 2016: 4.).

ÖKOLÓGIAI MARXIZMUS: MONIZMUS ÉS DIALEKTIKA (AZ 1990-ES ÉVEK VÉGÉTŐL NAPJAINKIG)

Korszakunk ökológiai marxizmusában, nagyjából az 1990-es évektől, bekövetkezett egy fordulat – többek között az antropocén korszak (Antal, 2018) eljövetele miatt –, amely egyértelmű töréspont az első generációs ökoszocialistákhoz képest, és középponti gondolata Marx ökológiai gondolatainak rekonstrukciója. A második generációs ökoszocialisták vagy ökológiai marxisták – akik közé maga John Bellamy Foster és Paul Burkett is, valamint Peter Dickens, Andreas Malm sorolható – visszatérnek Marx és Engels politikai

gazdaságtani kritikájukba ágyazott sajátos ökológiai koncepciójához, amelyben jelentős pontok Marx ökológiai értékelemzésének vizsgálata, továbbá az egyenlőtlen ökológiai csere (vagy ökológiai imperializmus) (Foster, 2016: 396.). Amíg az első generáció azzal vádolta Marxot és Engelst, sőt általában a marxizmust, hogy elhanyagolja, sőt egyenesen szembe megy a zöld politikával, az új generáció éppen a klasszikus marxi tézisek mély ökológiai tartalmát hangsúlyozza akár zöld, akár vörös szempontból.

E periódus egyik legnagyobb érdeme az, hogy ráirányította a figyelmet Marx ökológiai értékelemzéseire, valamint a már emlegetett anyagcsere-szakadás teóriájára. Az ökológiai marxistákkal, akik visszatértek a klasszikus marxizmus alapjaihoz, több ponton is szembekerültek az egyik legújabb irányzat, az *ökológiai feminizmus* képviselői (Foster, 2016: 396.). Ugyanakkor a harmadik generációs ökoszocialisták már integránsan, az ökoszocialista gyakorlatba ágyazottan kezelik az ökofeminizmust, és planetáris szinten vizsgálják az anyagcsere-szakadást.

A második és a rájuk építkező harmadik generációs ökoszocialisták, valamint az ökofeministák hozzájárultak a forradalmi ökológiai társadalmi mozgalmak kialakulásához (például az USA-ban a *System Change Not Climate Change* elnevezésű mozgalom). Az ökológiai marxizmus összekapcsolta a klasszikus marxista alapokat a modern ökológiai kritikákkal, és egyértelműen elhatárolja magát a társadalmi konstruktivizmus monista felfogásától, amely a posztmarxista-posztmodern irányzatokra jellemző, és úgy véli, hogy a természet a kapitalista társadalom részévé válik és alárendelődik annak (Foster, 2016: 397.). Ez a megközelítés tehát szembemegy a környezetközpontú és ökoszocialista gondolkodással is. Ez a „környezet utáni" *(post-environmental)* gondolkodás nem vitázik a globális tőkefelhalmozás és a korlátlan gazdasági növekedés paradigmáival, hanem azt hangsúlyozza, hogy a gépi/technológiai és a piaci mechanizmusok (tőkefelhalmozás és korlátlan növekedés) – amelyeket egyébként el kell, hogy fogadjunk mai körülményeink között – kapcsolódása megoldást jelenthet az ökológiai válságra.

Az ökológiai marxizmusnak számos érdeme van. Egyrészt az ehhez az irányzathoz tartozó teoretikusok összeegyeztették a marxista dialektikus megközelítést a természettudományokra támaszkodó ökológiai kritikai gondolkodással, és mára jelentősen elfogadottá vált ez az irányzat a nemzetközi színtéren, ami előremutató lehet a hazai marxista gondolkodás számára. Ezek a megközelítések, különösen Marx politikai gazdaságtanának ökológiai olvasata, valamint az egyenlőtlen ökológiai cserére (ökológiai imperializmusra) vonatkozó gondolatai hozzájárultak a globális ökológiai viták radikalizálódásához. Másrészt az ökológiai marxizmus – és ez is fontos lehet hazai szempontból – igen jelentős vitákat vált ki a nyugati baloldalon, mivel a monizmussal és a hibridizmussal kapcsolatos (alább röviden bemutatott)

vitákkal számottevő szakadás következett be az ökológiai marxisták és a radikális társadalmi monisták között. Burkett utal arra (2016: 398.), hogy a latouri marxisták (mindenekelőtt az itt is elemzett világökologista irányzat) erősen bírálják az ökológiai marxistákat, akik elemzéseikben a marxi anyagcsere-elméletből indulnak ki. Az „ökológiai Marx" rehabilitálása során és az ebből eredő vitákból fakadóan azonban bekövetkezett a történeti materialista gondolkodás új alapokra helyezése többek között az ökoszocialisták és az ökológiai marxisták által.

AZ ÖKOLÓGIAI MARXIZMUS FORRADALMI JELLEGE ÉS KRITIKÁJA

A RADIKÁLIS ÖKOLÓGIAI MONIZMUS ELLEN

A posztmodern baloldalon, különösen azokban az irányzatokban, amelyek a természet és társadalom hibrid felfogásához kötődnek, általánossá vált az a kép, hogy az ökoszocialisták és az ökológiai marxisták az ökológiai válság „apokaliptikus" hírnökei (Foster, 2016: 398.). Foster részletesen bemutatja, hogy e mögött az az igen komoly nyugati marxista hagyomány húzódik meg, amely tagadja a természet dialektikus felfogását, hiszen a marxista dialektika meglehetősen idealisztikus volt, és elzárta magát a természeti folyamatok elől. Még a környezeti szempontokra érzékeny marxista elemzések is vegyítették a materialista dialektikát a kritikai realizmussal, amelyből egyfajta antropocentrikus monizmus fakadt: ha a kartéziánus dualizmust megtagadjuk, akkor olyan alternatíva kínálkozik, amely Spinozához képest Leibnizhez áll közelebb, valamint Marxhoz képest Spinozához (Foster, 2016: 398–399.). Ami pedig mindenképpen hiányzik a társadalmi monizmus ilyetén felfogásából, az nem más, mint a társadalom és a természet közötti összetett kapcsolódás, közvetítettség megértésére való reflexió (Mészáros, 1972). Ennek pedig az lett a következménye, hogy a monisták kizárják az olyan társadalom lehetőségét, amely a fenntartható emberi fejlődésen alapul marxista alapon (Burkett, 2005).

A posztmodern által meghatározott baloldali marxisták között rendkívül megerősödött a leválás a természet történeti-dialektikus koncepciójáról: például a hegeliánus-lacaniánus filozófus Slavoj Žižek számára még az ökológiai válság által jelentett helyzet sem elegendő ok az Engels-féle természeti dialektika feltámasztására (Burkett, 2016: 399.). Ehelyett a dialektikus materializmust/naturalizmust eleve antiökologista filozófiának kiáltják ki: Žižek egyenes azzal érvel, hogy roppant veszélyes az emberi történelemnek a természet dialektikájában való meghatározása és egyenesen legitimálja a természet feletti brutális technológiai dominanciát és kizsákmányolást (Žižek, 2013). Vagyis ellenséggé válik a materialista dialektika (tágabb értelemben

a materiális tudomány), valamint a természet materialista koncepciója (Burkett, 2016: 399.). Žižek elutasítja tehát a fiatal Marx nézeteit az egyén termelőerejének alapvető jelentőségéről, a humanizmus és természeti megközelítés közötti egyenlőség kifejtéséről (Žižek, 2013, idézi: Burkett, 2016: 399.). A szlovén filozófus úgy véli, hogy „az emberiség természetellenes *(anti-nature)*", sőt az ökológia a „nép új ópiumává" változott (Žižek, 2007). Ezért le kell mondani az ökológia ideológiai vonatkozásairól, csakúgy, mint a természethez fűződő fenntartható viszonyunk lehetséges fejlődéséről. Az ember a természet része, de a természet nem képzelhető el az emberiség és az emberi tudás nélkül (Žižek, 2013).

Ez egy olyan erős antropocentrikus szemléletet tükröz, amely elutasít bármilyen, a természettel kapcsolatos dialektikus megközelítést. Mindezzel ugyanakkor nem teszünk mást, csak a természethez kötődő problémákat próbáljuk relativizálni, és igen veszélyes lehet az ilyesféle antropomorfizáló megközelítés (Smith, 2008).

Ez az elméleti alapállás alakította ki az *antropomorf holizmust* vagy *társadalmi monizmust*, amelyben a természetet folyamatosan antropomorf módon szemlélik, elidegenedés és ökológiai szakadások nélkül. Nincs szükség a természet és a társadalom dialektikus felfogására vagy a természettudományos megközelítésre, hiszen a természeti folyamatok a társadalmi dialektika részeként értelmeződnek (Burkett, 2016: 400.). A távolság óriásira nőtt az ökológiai marxizmus és a baloldali ökológiai monizmus között, ugyanakkor az utóbbi időben – ahogy arra utaltam – megindult a klasszikus marxi tézisek újraértelmezése, az „ökológiai Marx" felfedezése, ami megerősítette az ökológiai marxizmus szerepét a politikai gazdaságtanban. Ezek az elméleti irányok erősen befolyásolják azokat az ökológiai mozgalmakat, amelyek az antropocén beköszöntével komoly kritikát fogalmaztak meg a Föld teljesítőképességével és annak határaival *(planetary boundaries)* kapcsolatban. Az ökológiai marxista megközelítésben a marxi tézisek a termőföld nemzeti és nemzetközi szinten való kirablásáról az egyenlőtlen ökológiai csere megközelítésévé tágultak. Engelsnek a természeti dialektikára vonatkozó nézetei (valamint Marxnak a *Grundgissében* és *A tőkében* tetten érhető tételei) vezették el az ökológiai marxistákat a kapitalizmus irányába kifejtett azon kritika felé, amely szerint fenntarthatatlan a viszonya a természet irányában. A marxista ökológiában az ökológiai ellentmondásokat – mint például az emberi tevékenységre visszavezethető elsivatagosodás a történelmi osztálytársadalmakra datálódnak vissza, és folytatódnak a kapitalista fejlődéssel – egyfajta nem tudatos szocialista tendenciának tekintik, vagyis olyanoknak, amelyek forradalmi erővel követelik a természeti feltételek helyreállítását (Burkett, 2016: 400.).

A marxi tézisekre visszanyúló ökológiai marxista érvelés tehát úgy tekint a dialektikára, mint ami a tágan felfogott termelési folyamatok elemzésével

hozzásegít ahhoz, hogy jobban megértsük a természet és a társadalom közötti közvetítéseket. Az ezzel szembenálló monizmus pedig a társadalom és a kapitalizmus alá kívánja rendelni a természetet, amelynek autonómiája ily módon fel sem merülhet, hiszen a természet a társadalomra redukálódik. Ez az antropomorf megközelítés igen sokszor párosul gazdasági redukcionizmussal is, amelynek keretében az ökológiai válság egyfajta gazdasági válságként, a tőkéhez kapcsolódó krízisként jelenik meg – amint ezt a világökológia kapcsán látni fogjuk (Burkett, 2016: 401.).

AZ ANYAGCSERE-SZAKADÁS MINT EGY ÚJ TÁRSADALMI-GAZDASÁGI FORMÁCIÓ IGÉNYE

Ahogyan azt korábban bemutattam, a marxi ökológiai gondolkodás egyik kulcsfogalma a társadalom-természet szintjén értelmezett anyagcsere, amelyet Marx a politikai gazdaságtan eszközével a kapitalista gazdálkodás kritikájaként használ fel. Clark és Foster hangsúlyosan mutatnak rá:

„Minthogy társadalom és természet egymásba fonódik, az embereknek megvan a lehetőségük rá, hogy megváltoztassák »az emberi létezés természet adta föltételét«, olyannyira, hogy áthághatnak a természet adta határokon, és aláaknázhatják a természeti rendszerek újratermelését. Az anyagcsere fogalma lehetővé tette Marxnak, hogy reálisan értékelje az emberi munka révén létrejött kapcsolatokat természet és társadalom között. Ugyanakkor abban is segítette, hogy górcső alá vegye azoknak a tőkés rendszer létrejöttével és kibontakozásával keletkezett, állandóan továbbfejlődő szükségleteknek és követelményeknek az együttesét, amelyek átalakították a társadalom–természet kölcsönhatást akképpen, hogy azt a szakadatlan haszonszerzés irányába terelték." (Clark–Foster, 2012: 52.)

Vagyis a kapitalista, embert és természetet egyaránt kizsákmányoló tőkés gazdálkodás „anyagcsere-szakadást" *(metabolic rift)* eredményez, amely a rendszer fenntarthatatlanságát vetíti előre. Ez a szakadás a tőkés mezőgazdaság kezdeteire vezethető vissza, amikor a közös földterületek bekerítése, magánosítása (privatizálása) eredményeképpen megindult az erős környezetszennyezés, a túlzsúfolt városok és az elnéptelenedő vidék kialakulása. Mindezzel tehát végérvényesen felborult az ember és természet közötti anyagcsere-egyensúly, és nem is elsősorban az emberi közösségek érdekeinek, hanem sokkal inkább magánérdekek mohó kielégítése érdekében, és ezt a kizsákmányolást csak fokozták az ipari és technológiai forradalmak, valamint az iparnak a mezőgazdaságba való behatolása (Clark–Foster, 2012: 54.).

Hovatovább azt látjuk, hogy kialakul a (globális) kapitalizmus sajátos természetellenes metabolizmusa – amire az ökológiai marxizmus kérlelhetetlenül felhívja a figyelmet –, amely egyre inkább és visszavonhatatlanul lerombolja a természeti anyagcserét:

„A kapitalizmus társadalmi anyagcseréje mindinkább elválik a természeti anyagcserétől, többrendbeli szakadást idéz elő az anyagcsere összefüggéseiben, az ökológiai elsatnyulás formáit hozza létre a természeti ciklusokban és folyamatokban, ami a természeti föltételeket fönntartó társadalmi termelés szabályozásának természetadta törvényei megsértéséhez vezet." (Clark–Foster, 2012: 54.)

Ebben az összefüggésben a szocializmus (mint „társult termelők társadalma", Marx, 1974) nem más, mint az anyagcsere-szakadás, a természetellenes állapot helyreállítása, pontosabban olyan berendezkedés, amely a metabolizmus-egyensúly létrehozására és fenntartására jön létre és ezáltal az emberi fejlődés valódi útját jelentheti. Mindez nem valósítható meg rendszeren belüli reformokkal (lásd: a kapitalizmus „zöldítése", fenntartható gazdálkodás), hanem a rendszer radikális lerombolását, a tőkés rendszerre jellemző elidegenedés felszámolását követeli meg.

A TŐKE ÖKOLÓGIAI HATÁRAI ÉS A TÁRSADALMI ELLENŐRZÉS

A tőkés rendszeren kívüli lehetőségek reflektálatlansága még azokat az ökológiai vészjelzéseket is áthatotta (így például *A növekedés határait*), amelyek igen komolyan bírálták fenntarthatóságát illetően a globális kapitalizmust:

„Az ilyen fölfogás nem hajlandó szembenézni azzal a könyörtelen ténnyel, hogy a tőke szerkezeti meghatározóiból elkerülhetetlenül a kizsákmányolás folytatása következik, ez pedig az élet föltételeinek aláaknázásával fenyeget mindaddig, amíg a tőkeviszony teljes kiirtásával nem következik be a rendszer megváltozása." (Clark–Foster, 2012: 55.)

Ezért az ökológiai marxista megközelítés igen komoly hozzáadott értékkel rendelkezik korszakunk ökológiai válságának valódi megértését illetően, hiszen kérlelhetetlenül és egyre elfogadottabban hívja fel a figyelmet a tőkés logika folyamatos megkérdőjelezésének jelentőségére. Ez azért is fontos, mert ahogyan Mészáros is kifejti (2008), a tőke egyfajta ellenőrizhetetlen totalizáló logikával jellemezhető, amelynek keretében – mivel a tőkések profitmaximalizálásra törekednek – az élet minden területén a csereérték (és nem a használati érték) lesz az elsődleges. A tőkés rendszer tehát jellegénél fogva felhalmozásorientált és expanzív struktúra, amely addig terjeszkedik, amíg túl nem terjeszkedik önnön társadalmi és természeti határain. Eközben mindent (mind embert, mind a természetet) csakis termelőértéke szempontjából tart fontosnak, és ezzel mindent alávet a felhalmozás kényszerének. Mészáros kifejti ennek kapcsán, hogy a tőke nem ismer el semmilyen abszolút korlátot és fel kell szabadulni a tőkés ellenőrzési rendszerek uralma alól, azért, hogy „a nép megszerezhesse a társadalmi ellenőrzést saját termelő élete – ebbe

beletartozik a természettel folytatott társadalmi anyagcsere - és az emberi fejlődés fölött" (Clark-Foster, 2012: 57.).

A tőkés rendszer zabolátlansága és opportunizmusa ugyanakkor szükségképpen bele fog ütközni önnön határaiba, pontosabban az ökológiai válság mutatta meg azt, hogy a természetet uralma alá hajtó tőke abszolút határai bizony kőkemény ökológiai határok is egyben. Mészáros szerint

„[m]inden társadalmi anyagcsere-újratermelési rendszernek megvannak a maga belső vagy abszolút határai, amelyeket nem lehet átlépni anélkül, hogy ne változtatnánk át az ellenőrzés érvényben levő módját minőségileg mássá." (2008: 237)

A tőkés rendszer, kizsákmányolva az embert és a természetet, önmaga határait folyamatosan feszegeti, és ennek gazdasági, társadalmi, környezetvédelmi költségeit az ökológiai rendszerre terheli: vagyis a tőke a természettel a folyamatos válság állapotában van, amire nincs megoldása, vagyis az ökológiai válság megoldása a tőkés logika és az erre épülő intézményrendszer kiiktatása (Clark-Foster, 2012: 59.). Mészáros szerint „a keserű igazság az, hogy ha korunkban nincs jövője egy radikális tömegmozgalomnak, akkor az emberiségnek magának sincs jövője" (2005: 92.).

AZ ÖKOLÓGIAI MARXIZMUS KORTÁRS KRITIKÁJA: VILÁGÖKOLÓGIA

Az ökológiai marxizmusnak a társadalom és természet dualizmusán alapuló felfogását - amint azt korábban is láthattuk - a radikális társadalmi monizmus felől számos kritika éri. Az egyik legjelentősebb és rendszerezetten kibontott kritikai irányvonal a világökológia *(world-ecology)*, amely a posztmodernizmus által befolyásolva azt állítja, hogy Marx eleve a társadalmi monista tradícióból indult ki (a *Gazdasági-filozófiai kéziratok*ban megalapozva ezt), és a természetet a társadalom alá rendelte (Foster, 2016: 403). A világökológia - amelynek az egyik legjelentősebb képviselője Jason W. Moore (2015) - abból indul ki, hogy az ember a természet része, és ezért a kapitalizmus nem a természetre hat, hanem erre az összefüggő hálózatra. A cél a természettől való kapitalista elidegenedés természet-társadalom antagonizmusának feloldása azzal, hogy a természeti folyamatokat az absztrakt társadalmiakkal azonosítja. A modern világrendszer ebben az értelemben tehát nem más, mint egy kapitalista világökológia, amely dialektikus egysége kapcsolja összse a tőkefelhalmozást, a hatalom megragadását és a természet termelését. Moore jelentősen eltér Marx koncepciójától, amelyben a társadalmi és természeti anyagcsere dialektikus és történeti kapcsolatban vannak, és ehelyett a dualizmustól megszabadított, egyedüli metabolizmus koncepcióját vallja. Moore annak érdekében, hogy elkerülje az ökológiai marxizmusból eredő

dualista felfogást, tulajdonképpen a természetet azonosítja a kapitalizmussal és viszont (*„capitalism-in-nature"–„nature-in-capitalism"*) (2015: 116–145.), amivel egy komplex gazdasági, társadalmi, ökológiai hibridet, hálózatot állít elő – Foster ezt „diszkurzív árukapcsolásnak" nevezi (2016: 404).

Moore monista megközelítése mögött az az alapvető – latouri marxista – koncepció húzódik meg, hogy a civilizációkat az emberi és emberen túli természet között húzódó hálózatok határozzák meg, amelyek hol sűrűbb, hol pedig gyérebb szövésűek: ezt nevezi az „élet hálózatának" vagy „világökológiának" (2015). Ez az elvi megközelítés jelenti az alapot Moore számára ahhoz, hogy bíráljon minden ökológiai marxista tendenciát, amelynek az alapja a marxi anyagcsere-elmélet. Moore szerint a marxista megközelítés dualista, hiszen külön metabolizmust feltételez a természetben és külön a társadalomban (2015: 84.). A világökológia mindezek alapján azzal sem ért egyet, hogy a kapitalizmus elidegenedett társadalmi metabolizmusa súlyos anyagcsere-szakadásokhoz vezet. Ehhez képest Moore egyféle anyagcseréről beszél, amely a kapitalista piacnak az élet hálózatába való kiterjedésével jön létre (2015: 84). A világökológia tehát tagadja a tőke ökológiai határainak létezését, valamint azt is, hogy e határok számtalanszor az emberiségen túliak és a termelés kiküszöbölhetetlen korlátját jelentik (Foster, 2016: 405). Moore szerint a marxista ökológia fetisizálja a tőke ökológiai korlátait, hiszen félrevezető azt gondolni, hogy a kapitalizmus korlátai a bioszféra által teljesen determináltak lennének (Moore, 2015: 69., 94.).

A marxista ökológiának az az alapvető gondolta, mely szerint a kapitalizmus és a tőke közötti viszony antagonisztikus, a világökológiában az előbb emlegetett és következetesen elutasított dualizmust jelenti. Ez megmutatja, hogy mennyire mélyen gyökerező felfogás a világökológiában a társadalmi-ökológiai monizmus: Moore szerint ugyanis a természet olyannyira elválaszthatatlan része lett a kapitalizmusnak, hogy a utóbbi belsővé tette a bioszféra viszonyait (Moore, 2015: 23.). Foster szerint ebben az absztrakt elméletben elvész az ökológia ontológiája, és immáron csakis a piacnak lesz ontológiája, és a környezet – követve a polgári megközelítést – pusztán hozzávalóvá, nyersanyaggá degradálódik: ami pedig a legfontosabb, az ökológiai marxizmus által középpontba helyezett ökológiai válság pusztán gazdasági válságként értelmeződik. Moore szerint nem lehetünk túlzottan szkeptikusak korszakunk ökológiai katasztrófái kapcsán, hiszen azok a kapitalizmus normál társadalmi-gazdasági ciklusaihoz tartoznak, a kataklizmákon felül tudnak kerekedni a világökológia összetett hálózatai (Foster, 2016: 405; Moore, 2015: 86.).

*

Az ökológiai marxizmus az egyik legdinamikusabban fejlődő és egyúttal az legellentmondásosabb marxista terület: megmutatja azt, hogy hogyan fejleszthető tovább Marx és Engels egyébként is nagyhatású munkássága, és rávilágít arra is, hogy milyen sok értékes gondolatot tartalmazott a két szerző roppant életműve. Együtt van tehát az ökológiai marxizmusban korunk ökológiai gondolkodása és az ökológiai Marx is. Álláspontom szerint a kortárs ökológia önmagában nem lehet képes a globális kapitalizmus által jelentett válság megértésére sem, nem beszélve annak megoldásáról: ezekhez okvetlenül szükség van a tőkés kizsákmányolás természetét mindennél jobban ismerő marxista keretrendszerre. Korszakunk ökológiai válsága ugyanis a kapitalizmus immanens természetéből ered: ember és természet kizsákmányolásának globális megvalósulása. Az ökológiai marxista gondolkodás tehát egyszerre hangsúlyozza az ökológiai fenntarthatóság és társadalmi egyenlőség egymástól elválaszthatatlan programját:

„A tőke logikájától és diktátumaitól mentes társadalomnak éppúgy pillére a lényegi egyenlőség, mint az ökológiai fönntarthatóság. Ezek segítenek leküzdeni a tőkerendszer fejlődésével velejáró megosztottságokat. A lényegi egyenlőség segíti meghaladni a tőkés viszonyokra jellemző társadalmi elszigetelődést és az elidegenedést. Az ökológiai fönntarthatóság föltétele a természettel kapcsolatos elidegenedés megszüntetése." (Clark–Foster, 2012: 59–60.)

Úgy vélem, hogy sem egy marxista megalapozás nélküli ökológia, sem pedig egy ökológiai elkötelezettség nélküli marxizmus nem képes biztosítani az ökológiai válság – Marx által már felismert – megoldását, ami nem más, mint a tőkétől mint cselekvőerőtől elvont és a szuverén népre átruházott hatalomban keresendő.

IRODALOM

Antal Attila (2014): *Ökopolitika, ideológia, baloldal. A baloldali környezetpolitika elméleti alapjai*. Budapest: L'Harmattan

Antal Attila (2016): Marx, marxizmus, ökopolitika. In: Marosán Bence Péter (szerk.): *Elidegenedés és emancipáció – Karl Marx és a Gazdasági-filozófiai kéziratok*. Budapest: L'Harmattan

Antal Attila (2018): Az antropocén és az ökológiai marxizmus. *Korunk*. január, 49–57.

Burkett, Paul (1999): *Marx and Nature. A Red and Green Perspective*. New York: Saint Martin's Press

Burkett, Paul (2005): Marx's Vision of Sustainable Human Development. *Monthly Review*. 57, 5. 34–62.

Burkett, Paul (2006): Two Stages of Ecosocialism? *International Journal of Political Economy*, 35, 3. 23–45.

Clark, Brett - Foster, Bellamy John (2012): A társadalmi és ökológiai anyagcsere dialektikája: Marx, Mészáros és a tőke abszolút határai. *Eszmélet*, 94.,51–62. http://www.eszmelet.hu/john_bellamy_foster-a-tarsadalmi-es-okologiai-anyagcsere-dia/

Engels, Friedrich (1953): *A természet dialektikája*. Budapest: Szikra

Foster, John Bellamy (2000): *Marx's Ecology. Materialism and Nature*. New York: Monthly Review Press

Foster, Bellamy John (2016): Marxism in the Anthropocene: Dialectial Rofts on the Left. *International Critical Thought*, 6, 3. 393–421.

Foster, Bellamy John - Burkett, Paul (2016): *Marx and the Earth: An Anti-Critique*. Leiden, Bosoton: Brill

Marx, Karl (1967): *A tőke*, I. MEM 23. Budapest: Kossuth

Marx, Karl (1974): *A tőke*, III.. MEM 25. Budapest: Kossuth

Meadows, Donella–Randers, Jørgen– Meadows, Dennis L. (2005): *A növekedés határai – Harminc év múltán*. Budapest: Kossuth

Mészáros, István (1972): *Lukács' Concept of Dialectic*. London: Merlin Press

Mészáros István (2005): *Szocializmus, vagy barbárság mint történelmi alternatíva*. Budapest: Napvilág Kiadó

Mészáros István (2008): *A tőkén túl. Közelítések az átmenet elméletéhez*. Első rész: *Az ellenőrizhetetlenség árnya*. Budapest: L'Harmattan–Eszmélet Alapítvány

Mészáros István (2009a): *A tőkén túl. Közelítések az átmenet elméletéhez*. Második rész: *A szocialista kritika történelmi öröksége*. Budapest: L'Harmattan–Eszmélet Alapítvány

Mészáros István (2009b): *A tőkén túl. Közelítések az átmenet elméletéhez*. Harmadik rész: *A tőkerendszer strukturális válsága*. Budapest: L'Harmattan–Eszmélet Alapítvány

Mészáros István (2010): *A tőkén túl. Közelítések az átmenet elméletéhez*. Negyedik rész: *A tárgyalt témákhoz kapcsolódó tanulmányok*. Budapest: L'Harmattan–Eszmélet Alapítvány

Moore, Jason W. (2015): *Capitalism in the Web of Life*. London: Verso

Saito, Kohei (2017): *Karl Marx's Ecosocialism. Capitalism, Nature, and the Unfinished Critique of Political Economy*. New York: Monthly Review Press

Schmidt, Alfred (1971): *The Concept of Nature in Marx*. London: New Left Books

Smith, Neil (2008): *Uneven Development: Nature, Capital and the Production of Space*. Athens: University of Georgia Press

Žižek, Slavoj (2007): *Censorship Today: Violence, or Ecology as a New Opium of the Masses*. http://www.lacan.com/zizecology1.htm

Žižek, Slavoj (2010) *Living in the End of Times*. London: Verso

Žižek, Slavoj (2013): *Less than Nothing: Hegel and the Shadow of Dialectical Materialism*. London: Verso

Marxizmus – posztmarxizmus

KAPELNER ZSOLT

A KRITIKA RADIKALITÁSA

A frankfurti iskola és a kritikai elmélet

A világot nem értelmezni kell, hanem megváltoztatni! De hogyan változtassuk meg, ha nem értjük? Mihez kezdjünk, ha a világ, amelynek megváltoztatására törekszünk, már nem írható le a múlt századból örökölt elméleteink és fogalmi készleteink segítségével? Ha az elnyomás új formái jönnek létre, a múlt radikális erői a kizsákmányolás szolgálatába állnak, a változás lehetősége pedig eltűnni látszik? Ma e kérdések mind égetőbben merülnek fel a 2008-as gazdasági világválság, a globális hatalmi rend alapvető átalakulása és az egyre fenyegetőbb világméretű kihívások nyomán. Ám a 20. század elején a frankfurti iskola – a marxi hagyományra építő társadalomtudósok és filozófusok köre[1] – ugyancsak ezzel a kihívással szembesült: a világ megváltoztatása sürgetőbb volt, mint valaha, ám e világ többé nem olyan volt, mint amilyennek a 19. század nagy elméletei, köztük Marx és Engels leírták. A megoldásuk: új elméleti alapokra kell helyezni a gondolkodást a társadalomról ahhoz, hogy megteremtsük megváltoztatásának lehetőségét.

Ennek a nagyszabású kísérletnek az eredménye a *kritikai elmélet* máig élő társadalomelméleti és filozófiai irányzata lett. A következőkben röviden áttekintjük a frankfurti iskola és a kritikai elmélet főbb képviselőinek nézeteit, és reflektálunk ezen iskola kapcsolatára a marxi hagyománnyal, valamint jelenkori fejleményeire és kihívásaira.[2] Ahogy látni fogjuk, a kritikai elmélet múltja és jelene is alapvető jelentőségű belátásokkal szolgál nemcsak arról, hogy miként változott meg a kapitalista társadalmak szerkezete, de arról is,

[1] Bár itt csupán a kritikai elmélet központi képviselőivel foglalkoznunk, érdemes megemlíteni, hogy a frankfurti iskola köréhez tartoztak olyan kiemelkedő elméleti alkotók is, mint a filozófus és művészetelméleti szerző, Walter Benjamin, a pszichológus Erich Fromm vagy a közgazdász Friedrich Pollock.

[2] Az alábbiakban a kritikai elméletet a marxi hagyomány keretein belül foglaljuk össze. Ez a tanulmány nem vállalkozhat a kritikai elmélet elhelyezésére a 20. századi filozófiatörténet, szociológiatörténet vagy művészetelmélet összefüggésében.

miként lehetséges a szükségszerű elméleti megújulás mindazon törekvések számára, amelyek hisznek benne, hogy egy másik világ lehetséges.

HAGYOMÁNYOS ÉS KRITIKAI ELMÉLET

Amikor 1930-ban a német filozófus, Max Horkheimer a frankfurti *Társadalomkutatási Intézet*[3] igazgatója lesz, és megalakul a frankfurti iskola, a marxista hagyomány mind elméleti, mind politikai értelemben válságban van. A munkásosztály növekvő kizsákmányolása a legfejlettebb kapitalista országokban nem teremtette meg a szocialista proletárforradalom körülményeit – ellenkezőleg, az intézményes munkásmozgalom az első világháborúban jórészt kiegyezett a nacionalizmussal, és lemondott forradalmi törekvéseiről. Az ortodox marxista tanokkal szöges ellentétben az egyetlen sikerre vitt szocialista forradalom az elmaradott és létszámában sem jelentős munkásosztállyal rendelkező Oroszországban zajlott le, amely azonban az igazságos és egyenlő társadalom helyett az állampárti diktatúra irányába sodródott. Európában a radikális társadalmi változások letéteményeseként pedig az emancipációt és egyenlőséget hirdető szocializmus helyett mindinkább a fasizmus tört előre.

Mindezek a marxi elmélet alapvető újragondolását tették szükségessé. Az erre irányuló egyik legjelentősebb vállalkozás – amely a frankfurti iskolára is fontos hatást gyakorolt (Kavoulakos, 2017) – Lukács György 1923-as *Történelem és osztálytudat* című műve volt. Lukács szerint a fejlett kapitalizmusban a radikális politikai cselekvés lehetőségét az *áruforma általánossá válása*, vagy – más szóval – az *eldologiasodás* gátolja. Az eldologiasodás egy olyan gondolkodás- és cselekvésmód, amely a környező világhoz, benne az emberek közötti viszonyokhoz, sőt magukat az emberi lényekhez is az emberi akarattól független törvényszerűségeket követő *tárgyakként, dolgokként* viszonyul (Lukács, 1971: 323–324.). Az eldologiasult világhoz és benne a társadalomhoz az ember egyrészről a *szemlélődés*, a *kontempláció* elméleti attitűdjén keresztül képes csak viszonyulni, míg a gyakorlat szintjén a szabad emberi cselekvés mozgástere beszűkül, az eleve adott tárgyi világ megváltoztathatatlan törvényszerűségei közötti szűk térre csökken, és elvész a társadalom megváltoztatásának lehetősége.

Max Horkheimer jórészt egyetért Lukács diagnózisával. Ám míg Lukács úgy véli, az eldologiasodás csapdájából az elmélet hátrahagyásával és a *gyakorlat* – a forradalmi cselekvés – irányába történő meghaladásával juthatunk

[3] A Társadalomkutatási Intézet történetéről lásd Wolfgang Schivelbusch (1994) könyvének vonatkozó fejezetét.

ki, Horkheimer szerint a forradalmi cselekvés feltételei a végletesen eldologiasult társadalomban nem adottak: a proletariátus többé nem rendelkezik forradalmi potenciállal (Weiss, 1997: 25.). Ebben a helyzetben nem ugorhatunk fejest a forradalmi gyakorlatba; meg kell értenünk azt a társadalmat, amelyben élünk, ki kell dolgoznunk a világ megismerésének és megértésének egy olyan módját, amely a társadalom megváltoztatásának alapjául szolgálhat, egy olyan elméletet, amely nem gátolja, hanem elősegíti a társadalmi változást, amely nem ellentétben áll a gyakorlattal, hanem *szintézisre* lép azzal.

A fejlett kapitalizmus keretei között ugyanis a megismerés és a reflexió maga is eldologiasult. A gondolkodás a *technikai manipuláció* szolgálatában áll: az emberi elme arra korlátozódott, hogy a társadalom megmásíthatatlan törvényszerűségeit elfogadva, technikai problémák megoldásának *eszközeként, instrumentumaként* szolgáljon. Egyre fokozódó hatékonysággal segíti elő a társadalmi intézmények és gyakorlatok már eleve lefektetett, eldologiasult céljainak minél hatékonyabb megvalósítását, ám anélkül, hogy e tevékenység célját és értelmét *kritika* tárgyává tenné. A gondolkodás a számológép, a logarléc funkcióját tölti be, az *instrumentális racionalitás* körére korlátozódik (Horkheimer, 2004: 15–16.).

Az instrumentális racionalitással és az őt képviselő pozitív tudománnyal - ahogy Horkheimer hívja: „hagyományos elmélettel" - szemben a társadalom megismerésének olyan formájára van szükségünk, amely e társadalomra nem mint megváltoztathatatlan törvényszerűségek szerint kormányzott - és az emberi cselekvéstől és gondolkodástól függetlenül adott - dologra tekint, hanem emberi alkotásként érti meg azt, amelyet nem a puszta szemlélő megismerés vagy a technikai manipuláció tökélyre fejlesztésének céljával vizsgál, hanem azért, hogy *megváltoztassa*. Ezt nevezi Horkheimer *kritikai elméletnek* (Horkheimer, 1976: 65.).

A kritikai elmélet Horkheimer számára a harmincas években elsősorban a különféle társadalomtudományok gyakorlatorientált szintézisét jelenti, egy interdiszciplináris társadalomelméleti vállalkozást (Weiss, 1997: 35.). A fejlett kapitalizmus társadalmának megismerése a filozófusok, szociológusok, közgazdászok közös, kooperatív munkája kell hogy legyen. Egy, a társadalom megváltoztatására irányuló kritikai projekt nem engedheti meg magának, hogy ne vegyen tudomást a kapitalista társadalom szerkezetében bekövetkező alapvető gazdasági vagy szociológiai változásokról, sem pedig azt, hogy megfeledkezzen filozófiai alapjairól. Horkheimer interdiszciplináris vállalkozásának tehát a társadalom mélyreható megértése volt a célja - *nem ahelyett*, hanem *azért*, hogy e társadalmat megváltoztassa.

Ez a vállalkozás azonban súlyos válságba került a harmincas évek végén a fasizmus térnyerésével, majd a második világháborúval. A civilizáció történetének e legsötétebb fejezetei rámutattak, hogy többé nem elég azt kér-

dezni: miféle elméleti vagy akár politikai innováció vezethet az elnyomás és kizsákmányolás megszüntetéséhez? Fel kellett tenni a kérdést: a világot megrázó történelmi események fényében egyáltalán *lehetséges-e* az elnyomás és kizsákmányolás megszüntetése? A teljes emancipációs projekt *történelemfilozófiai újraértékelése* vált szükségessé. Reflexió tárgyává kellett tenni magának az emberi civilizációnak a történetét, és azt, hogy e történetben mi a szerepe, és melyek a lehetőségei az emancipációs küzdelemnek. Ezt a feladatot vállalja magára a negyvenes években Horkheimer és szerzőtársa, Theodor W. Adorno a kritikai elmélet máig legjelentősebb művében, *A felvilágosodás dialektikájá*ban (Horkheimer-Adorno, 2011).

A FELVILÁGOSODÁSTÓL A NEGATÍV DIALEKTIKÁIG

Miként torkollhatott a nyugati civilizáció története a társadalmi emancipáció helyett a második világháború és a totalitárius diktatúrák tragédiájába? Kézenfekvő a fasizmus és általában a totalitarizmus megjelenését a modernitás, a felvilágosodás *visszafordulásaként* értelmezni: *reakcióként* a felvilágosodás 17-18. században elindult folyamata ellen, amely az irracionális tévhitek és az igazságtalan társadalmak megszüntetésének ígéretével lépett fel. Felvilágosodás és barbárság tehát egymás éles ellentétei. A klasszikus marxista felfogás keretein belül - amely maga is a felvilágosodás hagyományának része - azt mondhatjuk, a fasizmus nem egyéb, mint az emancipált társadalom felé való haladás ellen tartó erő: *ellenforradalom*. Az igazságosság és szabadság kiteljesedésének folyamatához képest külsődleges és azzal szemben álló jelenség.

Horkheimer és Adorno azonban *A felvilágosodás dialektikájá*ban amellett érvel, hogy nem tartható ez az elképzelés. Felvilágosodás és barbárság egyáltalán nem ellentétes; a kettő közötti kapcsolat dialektikus: a felvilágosodás programja már eleve olyan ellentmondásokat, feszültségeket rejt magában, amelyek a fasizmus történelmi tragédiájában jutnak felszínre. A felvilágosodás eredeti ígérete, hogy az ész erejével felszabadítja az embert a természeti szükségszerűség és a maga okozta kiskorúság igája alól, és saját urává teszi. Az önmaga fölötti uralom, az emberi autonómia feltételeinek létrehozása azonban a történelem folyamán mindinkább egyrészt a *természet feletti uralom*, másrészt pedig a *többi ember feletti uralom* formájában öltött testet.

Az ember felszabadítása a természeti szükségszerűség alól a technológiai innováció formájában, az instrumentális racionalitás segítségével valósult meg. Ez a természetnek *erőforrássá* való lefokozását eredményezte. Az emberi ész diadalmenete az instrumentális ész és a pozitív tudomány diadalmenetévé vált, amely nem csupán a természetet, hanem az emberek között-

ti kapcsolatokat és a társas emberi élettevékenységeket is maga alá gyűrte. A moralitás és esztétika szférája a gyönyör, szenvedés, pszichés izgatottság hatékony *menedzsmentjére* redukálódik. Az erkölcs kiszámolhatóvá válik, a kultúriparban a szépség és a fenségesség termelhetővé és fogyaszthatóvá lesz. „A természet fölött gyakorolt uralom reprodukálódik az emberiség körén belül" (Horkheimer-Adorno, 2011: 140.).

A Lukács és Horkheimer által leírt eldologiasodás és instrumentális racionalitás által uralt világ nem csupán a fejlett kapitalizmus patologikus állapota, hanem a felvilágosodás történetének szükségszerű következménye. E folyamat végeredménye a társadalom *totalitássá válása*: a társadalmi élet - voltaképpen az egész emberi élet - minden területe egy átfogó, *totális* társadalmi gépezet puszta alkatrésze lesz. Minden és mindenki tökéletesen illeszkedik, *integrált* a társadalom logikájába, a dolgok megszűnnek *önmagukként* és *önmagukért* létezni. A természet tárgyai nyersanyagok, az ember nem önálló, reflexióra képes, morális státussal rendelkező *individuum*, hanem *emberi erőforrás*. A társadalom totalitássá válása az individualitás halálát hozza magával: a teljesen integrált társadalomban megszűnnek az *egyedi*, az előre kijelölt helyükbe nem illeszkedő dolgok, jelenségek, emberek:

„A gondolkodás föladásával, amely gondolkodás eldologiasult formájában mint matematika, gép és szervezet áll bosszút azokon, akik megfeledkeztek róla, a felvilágosodás lemondott saját megvalósításáról. Azzal, hogy minden egyedit gyámsága alá volt, szabad kezet adott a meg nem értetett egésznek arra, hogy a dolgok fölött gyakorolt uralom formájában uralma alá hajtsa az emberek létét és tudatát." (Horkheimer-Adorno, 2011: 61.)

A felvilágosodás ezen a ponton önmaga ellentétébe csap át: míg a felvilágosodás törekvése az ember felszabadítása, autonómmá tétele volt, addig végeredménye éppen az ember teljes alávetettsége lett. A felvilágosodás e belső ellentmondásai a fasizmus és a totalitarizmus jelenségeiben jutnak történelmi kifejezésre. A fasiszta diktatúra a társadalom minden területét a biológiai fajelmélet és a szociáldarwinizmus tudományos racionalitásának logikája mentén szervezi meg, mechanizálja, és az instrumentális racionalitás uralmának veti alá nemcsak a munkát, a kikapcsolódását, de az eugenika és a haláltáborok intézményeiben a születést és a halált is. A fasizmus egyszerre elárulása, tagadása a felvilágosodás értékeinek, és logikus következménye a felvilágosodás tudományos és technikai ethoszának. Ebben az ellentmondásban áll a felvilágosodás dialektikája.

A felvilágosodás dialektikája arra mutat rá, hogy eredendő *folytonosság* van a fasizmus és totalitarizmus, valamint a felvilágosodás programja között. A barbársággal elvileg szemben álló „szabad világ", a nyugati társadalom, mely önmagát a felvilágosodás letéteményesének tartja, valójában magában hordozza a barbárság csíráit. A fogyasztói társadalom éppúgy erőforrássá, puszta tárggyá silányítja az emberi lényeket, mint a fasizmus, amely tech-

nológiai úton szelektálni és tökéletesíteni akarta őket. A kapitalista tömegtermelés éppúgy mechanizálja és uniformizálja a világunkat, ahogy a totalitarizmus. Az individualitás és autonómia, az emancipáció lehetősége pedig éppúgy nem adott a fejlett kapitalizmus keretei között, ahogy a totalitárius diktatúrákban sem: a történelmi fasizmus legyőzésével pusztán az instrumentális ész egyik válfaja győzedelmeskedett a másikon.

Mi azonban a megoldás? Elterjedt vélekedés, miszerint Horkheimer és Adorno következtetése a teljes reménytelenség és pesszimizmus: nincs kiút a totálissá vált társadalom csapdájából. Ez a nézet azonban némiképp leegyszerűsítő. Adorno a második világháború utáni húsz évet annak szenteli, hogy kidolgozza egy olyan racionalitás elméletét, amely képes túllépni az instrumentális ész korlátain. Ennek a munkának az eredménye kései fő műve a *Negatív dialektika* (Adorno, 1966). Adorno úgy véli, hogy soha nem lehetnek teljesen sikeresek a társadalom integratív tendenciái, a kísérlet az emberi világ egészének uniform totalitássá alakítására. A társadalomban és az emberi szubjektivitásban is mindig megmarad valami, ami ellenáll ennek az uniformizáló erőnek, ami nem válik befoglalhatóvá a társadalom totalitásába (Adorno, 2008).

A feladat, hogy megteremtsük világhoz fűződő viszonyulásnak, a gondolkodásnak, megismerésnek és cselekvésnek egy olyan módját, amely tárgyát nem előre adott céloknak rendeli alá, nem kalkulatív műveletek elemeként kezeli, hanem azt mint *önmagát* egyediségében, konkrétságában hagyja érvényre jutni - amely képes megragadni a világnak a társadalmi totalitásba be nem foglalt elemeit.[4] Ennek a típusú felszabadító tevékenységnek a terepe például az autonóm művészet, amely tárgyát nem valamely további cél vagy haszon érdekében igyekszik megjeleníteni, érvényre juttatni, hanem pusztán *önmagáért* (Adorno, 1997: 226.). Hasonló szerepet tölt be a jelenkori társadalomban a *kritikai reflexió* a társadalmi jelenségekre, a *társadalomkritika gyakorlása*, amely fényt derít a társadalmi totalitás alapvető ellentmondásaira és tökéletlenségeire, és mint ilyen képes valamelyest felszabadítani az individuumot (Chambers, 2004: 222–223.).

Adorno ugyanakkor nem tartja lehetségesnek a világ és a társadalom nagyszabású átformálását, az instrumentális racionalitás helyett a kritikai gondolkodás forradalmi uralomra juttatását. Erre a jelen korban nincs többé esély. Az instrumentális ész gépezetének uralma a társadalom fölött megtörhetetlen, nem mutatkozik rajta forradalmi rés (Brunkhorst, 2004: 257.). Az emberi cselekvés előtt nyitva álló egyetlen lehetőség immár csak annak biztosítása, hogy az instrumentális racionalitás uralma soha ne torkolljék újra a 20. szá-

[4] A negatív dialektika fogalmáról továbbá lásd Marc Sommer (2016) könyvét, illetve magyarul Weiss János (2007, 1057.) és Olay Csaba (2011) tanulmányait.

zad tragédiáihoz – mindenekelőtt a holokauszthoz – mérhető katasztrófákba (Adorno, 1966: 356.).[5] Az emberiség lehetőségei immár annyira beszűkültek, hogy nem reménykedhetünk többen, mint hogy képesek leszünk *kevésbé helytelenül* élni. Ám a nagyszabású társadalmi emancipációra nincs többé esély.[6]

A NAGY MEGTAGADÁS

A frankfurti iskola nem minden tagja látta azonban ennyire reménytelennek a helyzetet a 20. század közepén. Herbert Marcuse – Horkheimer és Adorno mellett a kritikai elmélet első nemzedékének legismertebb gondolkodója – 1933-ban csatlakozott az akkor már emigrációban működő Társadalomkutatási Intézethez. Marcuse ennek előtte Freiburgban dolgozott Martin Heidegger asszisztenseként, korai munkáiban a fő törekvések a heideggeri filozófia és a marxizmus szintetizálása volt.[7] Ám amint Heidegger kapcsolata egyre szorosabbá vált a náci párttal, megromlott a zsidó származású és munkásmozgalmi múlttal rendelkező Marcuse és tanára viszonya, Marcuse pedig új alapokra helyezte elméleti vizsgálódásait.

A '30-as évektől a '60-as évekig Marcuse – immár az USA-ban – nagyszabású kísérletet tett a kortárs nyugati társadalom kritikai elemzésére. Marx frissen felfedezett korai kéziratait, valamint a pszichoanalízis[8] és a hegeli dialektika fogalmaira támaszkodva dolgozza ki nézeteit, amelyek összegzését *Az egydimenziós ember* (Marcuse, 1990) című művében végezte el. Kritikai megfigyelései sok ponton érintkeznek Horkheimer és Adorno elképzeléseivel: a modern társadalmak elnyomó és kizsákmányoló apparátusainak működtetése *konformitást* követel a társadalom tagjaitól, a kései kapitalizmus társadalma pedig arra törekszik, hogy tökéletesen integrált totalitás legyen.

A modern fogyasztói társadalmak ezt a konformitást nem ideológiai nevelés vagy erőszak útján érik el, hanem azáltal, hogy képtelenné teszik a társadalom tagjait a *kritikai reflexióra*: olyan tudatformákat termelnek, amelyek a fennálló hatalmi és gazdasági struktúrákat *magától értetődőnek* és megváltoztathatatlannak tüntetik fel. A viszonylagos jólét, béke és technikai fejlődés pacifikálja, megszelídíti a társadalmat, amelyben az elnyomás és kizsákmá-

[5] Adornónak az etikai és politikai cselekvés lehetőségéről vallott nézeteihez részletesen lásd J. M. Bernstein (2004) és Espen Hammer (2006) munkáit, magyarul Gyöngyösi Megyer (2017) tanulmányát.

[6] Ezzel az értelmezéssel szemben, illetve Adorno radikálisabb értelmezési lehetőségeihez lásd John Holloway (2008) tanulmányát.

[7] Erről részletesen lásd Richard Wolin (2005) bevezető tanulmányát, illetve Andrew Feenberg (2004) könyvét, magyarul pedig Szalai Miklós (2016) tanulmányát.

[8] A pszichonanalízis a frankfurti iskola egészére nagy hatást gyakorolt (Whitebook 2004), csakúgy, mint a marxizmusra magára, lásd e kötetben Erős Ferenc (2018) tanulmányát.

nyolás ugyan nem szűnik meg, de az *egydimenziós*, reflexió nélküli gondolkodás számára hozzáférhetetlenné válik, így az ellene való cselekvés lehetősége is megszűnik, a rendszer mintegy „lefegyverzi" a társadalmat.

Eltérően azonban Horkheimer és Adorno nézeteitől, Marcuse számára az ebből való kitörés, a radikális társadalmi átalakulás korántsem elérhetetlen cél.[9] E radikális átalakulás azonban nem képzelhető el a Marx vagy akár a Lukács által leírt módon. Az ő forradalmi modelljükben a változást a társadalom többségét képező, egyre nagyobb nyomorban élő, de egyre szervezettebb – alkalmasint a hivatásos forradalmárok vezetése alatt álló – proletariátus viszi végbe. Marcuse azonban úgy látja, hogy a jóléti állam és a társadalmi konformitás intézményei megakadályozták a proletariátus ilyetén megszerveződését, amely többé nem tekinthető a forradalmi változás alanyának: a jóléti állam túl sokat juttatott a munkásságnak ahhoz, hogy az hajlandó legyen mindezt kockára tenni (Marcuse, 2014b: 196.).

Marcuse úgy véli azonban, hogy az egydimenziós ember megjelenésével és a társadalom leszerelésének tendenciájával egy időben megjelennek a társadalmi ellenállás új szubjektumai is, akik ezeket a tendenciákat *elutasítják, megtagadják*. Ők képesek olyan új életformák és társadalmi gyakorlatok kidolgozására, amelyek eredménye végső soron a társadalmi elnyomás megszűnése és az emberi felszabadulás. A társadalmi változás ezen ágensei között vannak a társadalom marginalizált csoportjai, a városi gettók lakói, a feminizmus mozgalmi aktivistái, de az ún. „harmadik világ" antikoloniális felszabadító mozgalmai, sőt az egyetemi diákság bizonyos elemei is. Ezek a cselekvők képesek elsősorban artikulálni a fejlett kapitalizmusban az instrumentális racionalitás és a társadalom uniformizáló tendenciáinak „nagy megtagadását" (Marcuse, 1990: 281.).[10]

Mi sem mutatja jobban a Marcuse és Adorno között húzódó ellentétet e kérdésben, mint radikálisan eltérő álláspontjuk az 1967/68 radikális mozgalmairól. Adorno sok szállal kötődött a német diákmozgalomhoz, vezéralakjai között tanítványai – például az 1970-ben autóbalesetben meghalt Hans-Jürgen Krahl (Weiss, 2000: 139.) – is ott voltak. Ahogy azonban korábban láttuk, az ő álláspontja szerint a társadalom alapvető megváltoztatására immár alkalmatlan a kollektív politikai cselekvés – legyen mégoly radikális. A cselekvés reflektálatlan kultusza, amely pusztán a tenni akarás zsigeri vágyát elégíti ki, de – forradalmi helyzet nem lévén – valódi változást nem képes létrehozni,

[9] Marcuse viszonyáról a frankfurti iskola többi tagjához lásd Stefan Breuer könyvének vonatkozó fejezetét (Breuer, 2016: 157–88.).

[10] Ugyanakkor Marcuse a '60-as években nem tartja elképzelhetőnek a forradalmi változást a munkásság széles körű bevonása nélkül, a munkásosztály így nála is döntő szerepet játszik az emancipációs forradalmi cselekvésben (Marcuse, 2014a: 203.).

többet árt, mint használ; nem valódi forradalmi tett, pusztán *pszeduocselekvés* (Adorno, 1998: 268–269.).[11]

Ezzel szemben Marcuse mindvégig támogatta e mozgalmakat és 1968 radikális törekvéseit, oly mértékig, hogy szert tett a diákmozgalmak és az újbaloldal „gurujának" címére is – jóllehet, ezt ő maga elutasította. Marcuse szerint a diákmozgalmak forradalmi energiája és képessége, hogy – különösen a francia esetben – a társadalom más elnyomott osztályaival is termékeny politikai kapcsolatra lépjenek – ne feledjük, hogy a '68-ban a párizsi eseményekkel párhuzamosan és velük összekapcsolódva grandiózus tömegsztrájkok is zajlottak Franciaországban (Eley, 2002: 347.) –, képes lett volna arra, hogy e mozgalmakat a forradalmi változás alanyaivá tegye. E mozgalmak ugyan kudarcot vallottak, ám ez nem jelenti azt, hogy egy jövőbeni mozgalom nem járhat sikerrel.[12]

Egy ilyen mozgalom a radikális társadalmi átalakulást egy *új érzékenység* (Marcuse, 1969: 23.) kialakításával tenné lehetségessé, amelyet az *életösztön* győzelmeként ír le az *agresszív ösztönnel* és a társadalmi konformitás, integráció és az egydimenziós racionalitás destruktív erejével szemben. Az életigenlésnek ez a konstruktív ethosza természetszerűleg magában hordozza az igazságosság megteremtésének és az emberi képességek minden oldalú kifejlődésének igényét (Marcuse, 1969: 19–20.). A forradalmi társadalmi változás alanyai erre az új érzékenységre alapozva válnak képessé a társadalom alapszerkezetének radikális megváltoztatására és új társadalom létrehozására.

ÚJ NEMZEDÉKEK

A kritikai elmélet történetének első szakasza a '70-es évek elejére – Adorno 1969-es és Horkheimer '73-as halálával – véget ért. A frankfurti iskola hagyományát azonban olyan kiemelkedő tanítványaik viszik tovább, mint Alfred Schmist, Karl-Otto Apel és Claus Offe. A kritikai elmélet e második generációjának legkiemelkedőbb alakja – aki a 20. századi német filozófia egészében is igen jelentős szerepre tett szert – azonban kétségtelenül Jürgen Habermas. Habermas – aki már a hatvanas évek során együtt dolgozik Frankfurtban Adornóval és Horkheimerrel – osztozik ugyan a korai frankfurti iskola kritikai pozíciójában, ám elutasítja *A felvilágosodás dialektikájának* pesszimista végkövetkeztetését. A kiutat azonban nem a forradalmi gondolkodás újra-

[11] Adorno nézeteiről a diákmozgalmak kapcsán bővebben lásd: Fabian Freyenhagen (2014) vonatkozó szövegét.

[12] A frankfurti iskola és a '68-as mozgalmak kapcsolatáról részletesen lásd Tanyi Attila (2009) és Weiss János (2000) munkáit.

élesztésében látja,[13] hanem a felvilágosodás, a modernitás programjának végigvitelében: a racionalitás – de nem az instrumentális racionalitás – társadalmi szervező elvvé alakításában.

Azt a racionalitásfogalmat, amelyben a felvilágosodás patológiáinak ellenszerét megtalálja, a kommunikatív racionalitás fogalma írja le. A kommunikatív cselekvést – Habermas szerint – nem az instrumentális racionalitás vezérli: az egymással párbeszédbe, vitába, diskurzusba elegyedő egyének nem valamely előre adott cél minél hatékonyabb kivitelezésére, hanem egymás megértésére, az együttgondolkodásra, és valamiféle konszenzus, egyetértés kialakítása törekszenek (Habermas, 2011: 203.; Felkai, 1993: 261.). A hétköznapi kommunikációs helyzetekben persze a felek célja gyakran a manipuláció, a félrevezetés, a nyomásgyakorlás. Ez azonban a jelenkor társadalmi patológiája, amely az egyenlőtlen társadalmi viszonyokból és az instrumentális racionalitás mindent eluraló tendenciáiból ered, ezt kell tehát felszámolnunk.

A kommunikatív racionalitás ugyanis az emberi szabadság megalapozásának ígéretét hordozza magában. A valódi – megértésre és konszenzusra törekvő – kommunikatív cselekvésben az egyén teljes értékű individuumként jelenhet meg a társadalomban, a saját nézeteivel, értékeivel és elköteleződéseivel; e cselekvésforma egyúttal a teljes értékű individuumok közötti egyenlőség terepét is megteremti: résztvevői a diskurzusban egyenlő felekként vesznek részt – másként nem beszélhetünk valódi kommunikatív cselekvésről. A különféle hatalmi hierarchiákba ágyazott, egymással e hierarchiák logikája szerint interakcióba lépő egyének nem törekedhetnek elfogulatlan módon konszenzusra, valódi megértésre.

A kommunikatív cselekvés folytonos támadás alatt áll az integratív instrumentális racionalitás intézményei és struktúrái – Habermas kifejezésével: *a rendszer* – által. Az egyén és a társadalom felszabadításának kulcsa épp ezért a kommunikatív racionalitás érvényre juttatása a rendszerrel szemben. Egy olyan társadalom, amelynek alapszerkezetét a kommunikatív racionalitás logikája vezérli, tehát alapszabályait és intézményeit megértésre és konszenzus kialakítására irányuló kommunikatív cselekvés alakítja ki, biztosítja tagjai szabadságát, azzal szemben legitimitást és morális igazoltságot élvez. Habermas válasza tehát a fejlett kapitalizmus válságtüneteire a kommunikatív cselekvésen alapuló politika, azaz a demokratikus politika, még pontosabban a *deliberatív demokrácia* (Habermas, 1994: 360 skk.).

Habermas munkáiban a társadalmi patológiák orvoslása átkerül a kapitalista társadalom alapszerkezetének kritikájáról a demokratikus intézmé-

[13] Habermas Adornóhoz hasonlóan maga is igen kritikus volt a '60-as évek diákmozgalmaival kapcsolatban (Specter, 2010: 111–112.).

nyek, a jogállam és az alkotmányosság területére.[14] Ezzel sokak szemében Habermas elhagyja a frankfurti iskola radikális hagyományát, és elszakítja a kritikai elméletet marxi gyökereitől; sokkal inkább a liberális demokrácia és a fennálló társadalmi rend *apologétája*, semmint *kritikus elemzője*. Kritikusai - mint Chantal Mouffe (2000) - gyakran hangsúlyozzák, hogy absztrakt erkölcsiség elveinek kidolgozása közben megfeledkezik a társadalmat valóságosan feszítő antagonizmusokról és ellentmondásokról; a kommunikatív racionalitás ideális elméletének kidolgozása közben lemond mind a valóban létező társadalom megértéséről, mind lényegi megváltoztatásáról.

A '90-es években színre lépő *harmadik nemzedék* munkái e tekintetben sok szempontból visszatérnek a kritikai elmélet gyökereihez. Axel Honneth - e nemzedék egyik legnagyobb hatású tagja - a társadalmi valóság agonisztikus voltából indul ki: a társadalmat *elismerésre törekvő*, egymással szemben álló csoportok alkotják, a társadalmi haladás pedig csupán ezen antagonisztikus folyamatokon keresztül valósulhat meg (Honneth, 2013). Nancy Fraser - a kritikai elmélet egyik legkiemelkedőbb amerikai képviselője - a társadalmi elnyomás és antagonizmusok természetét a jelenkor társadalmában nem csupán az elismerés, hanem az *újraelosztás* (Fraser, 2008a) - a materiális egyenlőtlenségek - és a *reprezentáció* (Fraser, 2008b: 15.) fogalmai felől is elemzi.

A harmadik nemzedék tagjai nagyban szélesítették a kritikai elmélet horizontját. Fraser és Seyla Benhabib munkái termékeny dialógusba hozták a kritikai elméletet és a feminizmust. Andrew Feenberg (1991) tanára, Marcuse elméletei nyomán a modern *technológia* kritikai elméletét dolgozta ki, hozzájárulva az internet és a digitális forradalom társadalomkritikai elemzéséhez. A jogfilozófia és a nemzetközi politika kritikai elméletének területén Rainer Forst - Habermas és Honneth tanítványa - ért el kimagasló eredményeket. Ezek a fejlemények egyrészről szerteágazóbbá tették a kortárs kritikai elméletet, ugyanakkor el is mosták a határt a kritikai elmélet és más elméleti iskolák között.

Napjainkban aligha beszélhetünk a kritikai elmélet egységes programjáról, uralkodó paradigmájáról vagy központi állításairól. Ehelyett egy összetett és dinamikusan fejlődő gondolkodói hagyománnyal állunk szemben. E hagyomány azonban - úgy vélem - mindinkább felfedezi saját radikális gyökereit. Nancy Fraser az egyre aggasztóbb globális és amerikai politikai fejlemények nyomán az emancipációs mozgalmak megújulását szorgalmazza (Fraser, 2016: 283.), Axel Honneth pedig amellett érvel, hogy napjainkban mind politikai, mind elméleti szempontból szükségessé vált a *szocializmus gondolatának újrafelfedezése* (Honneth, 2015). Ebben a tekintetben a kritikai elmélet a mai

[14] Habermas nézeteiről a deliberatív demokrácia, alkotmányosság és jogállam kérdéseiben lásd: Szücs László Gergely (2015) könyvét.

napig kitart eredeti programja mellett: a világ megértése nem *ahelyett*, hanem *azért*, hogy megváltoztassuk.

*

A kritikai elmélet a 20. és 21. század egyik legjelentősebb elméleti irányzata mind a marxi hagyományon, mind az általában vett társadalomelméleti és filozófiai gondolkodáson belül. Viszonya a marxizmushoz azonban már a kezdetektől ambivalens volt. A kritikai elmélet képviselői mindig is elutasították a marxista ortodoxiát csakúgy, mint a bolsevizmus híveinek marxista-leninista dogmatikáját. Elméleteik forrása mindig messze túlmutatott a szűken vett marxista kánonon, nézeteik kidolgozása közben bőven merítettek a kor filozófiai, pszichológiai, esztétikai és szociológiai gondolkodóinak műveiből. E nézetek pedig gyakran bírálták és utasították el a kor uralkodó marxista nézeteinek alapvetéseit. Emiatt sokak szerint a frankfurti iskola és a kritikai elmélet kívül áll a voltaképpeni marxista hagyományon.

A marxi alapvetésektől való elhajlás már Horkheimer és Adorno műveiben is olyan mértékű, hogy nem tekinthetők e hagyomány részének, hiszen lemondanak a proletariátus forradalmi szerepéről, sőt a társadalom forradalmi megváltoztatásának lehetőségéről is. Elemzéseik középpontjában a racionalitás színeváltozása, az individuum halála, a szubjektivitás új formái állnak, nem pedig a kapitalista társadalom materiális alapszerkezete, az egyenlőtlenség és a kizsákmányolás kérdései (Femia, 2007: 104–110.). Gyakori vád, hogy a kultúra, a szubjektivitás, az élmény fogalmainak hangsúlyozásával a kritikai elmélet megágyazott a modern baloldal *identitáspolitikai* fordulatának, ezzel pedig hozzájárult a materialista, radikális marxi hagyomány történelmi vereségéhez. Ezek a vádak azonban mind a kritikai elmélet, mind a marxizmus rendkívül egyoldalú és hiányos megértéséről tanúskodnak.

A kritikai elmélet képviselői mindig is élénk, jóllehet gyakran feszültségekkel teli diskurzust folytattak Marxszal és a marxizmussal. Gondoljunk Adorno számos marxi témát tárgyaló esszéjére (Jarvis, 2004: 88.), Horkheimer diskurzusára Lukáccsal (Weiss, 1997: 20 skk.), vagy arra, hogy Marcuse az elsők között elemezte Marx 1932-ben kiadott korai kéziratait (Szalai, 2016: 30.). Még Habermas sem mentes a marxi hatástól, és nem is zárkózik el a marxizmus kritikai értékelésétől (lásd Love, 1995), a harmadik nemzedék tagjai pedig mind gyakrabban térnek vissza Marx újraértékelésének és 21. századi relevanciájának feladatához (Zaretsky, 2017: 275.).

Ezek a szerzők kisebb vagy nagyobb mértékben mindannyian be vannak ágyazódva a marxi hagyományba. Kétségtelen, hogy a marxizmus doktriner ökonomista és fundamentalista forradalmi irányvonalai helyett általában annak *kritikai humanista* hagyományát képviselik. Ez a *radikális humanizmus*

azonban - az antihumanista marxisták és a marxizmust pozitív társadalomtudományként felfogni igyekvők állításaival szemben - mindig is meghatározó része volt a marxi hagyománynak. Ezen nem is csodálkozhatunk, hiszen a gondolat, hogy a cselekvés és gondolkodás legfőbb célja az ember felszabadítása, emancipációja azon társadalmi struktúrák alól, amelyek béklyóba verik testét és elméjét, sokkal alapvetőbb részét alkotják a Marx által képviselt nézeteknek, mint a dogmatikus ragaszkodás *A tőke* vagy a *Kommunista kiáltvány* bármely tételéhez.

A kritikai elmélet jelentősége mindenekelőtt abban áll, hogy rámutat: a társadalomra való kritikus reflexió, az elmélet szerves része a társadalom megváltoztatásának. A gyakorlat imádata az elmélettel *szemben* félreértésen alapul, és csupán az elnyomás malmára hajtja a vizet. Bizonyos kritikus történelmi helyzetekben a világ megváltoztatásának puszta akarása elégtelen: meg kell értenünk a világot, amelyet meg akarunk változtatni. Ennek módja nem a világ, a társadalmi valóság önmagáért való, kontemplatív szemlélése, de még csak nem is a társadalmi egyenlőtlenségek, a szenvedés és elnyomás minden tényének empirikus regisztrálása. *Kritikai reflexióra* van szükség a társadalmi létre, amely ellenáll mindenfajta dogmatizmusnak, felismeri, hogy a társadalom dinamikus volta olykor a kritikai értelmezés fogalmi keretének radikális revízióját igényli, és amely nemcsak az elnyomás és kizsákmányolás új formái azonosítására képes, de az emancipáció új lehetőségeit is fel tudja tárni. A kritikai elmélet e programjának ma is töretlen a jelentősége.

IRODALOM

Adorno, Theodor W. (1966): *Negative Dialektik*. Frankfurt: Suhrkamp

Adorno, Theodor W. (1997): *Aesthetic Theory*. London & New York: Continuum

Adorno, Theodor W. (1998): Marginalia to Theory and Praxis. In: uő: *Critical Models: Interventions and Catchword*. New York: Columbia University Press, 259–278.

Adorno, Theodor W. (2008): *Lectures on Negative Dialectics*. Cambridge: Polity

Bernstein, J. M. (2004): Negative Dialectic as Fate: Adorno and Hegel. In: Huhn, Thomas (ed.) (2004): 19–50.

Breuer, Stefan (2016): *Kritische Theorie: Schlüsselbegriffe, Kontroversen, Grenzen*. Tübingen: Mohr Siebeck

Brunkhorst, Hauke (2004): Critical Theory and the Analysis of Contemporary Mass Society. In: Rush, Fred (ed.) (2004): 248–280.

Chambers, Simone (2004): The Politics of Critical Theory. In: Fred Rush (ed.) (2004): 214–248.

Eley, Geoff (2002): *Forging Democracy: The History of the Left in Europe, 1850–2000*. Oxford: Oxford University Press

Feenberg, Andrew (1991): *Critical Theory of Technology*. Oxford: Oxford University Press

Feenberg, Andrew (2004): *Heidegger and Marcuse: The Catastrophe and Redemption of History*. London & New York: Routledge

Felkai Gábor (1993): *Jürgen Habermas*. Budapest: Áron Kiadó

Femia, Joseph (2007): Western Marxism. In: Glaser, Daryl-David M. Walker (eds): *Twentieth-Century Marxism: A Global Introduction*, London & New York: Routledge, 95–117.

Fraser, Nancy (2008a.): Az újraelosztástól az elismerésig? Az igazságosság dilemmái a posztszocializmus korában. In: Kende Anna–Vajda Róza (szerk.): *Rasszizmus a tudományban*. Budapest: Napvilág Kiadó, 337–387.

Fraser, Nancy (2008b): Reframing Justice in a Globalising World. In: uő: *Scales of Justice: Reimagining Political Space in a Globalizing World*. New York: Columbia, University Press, 12–29.

Fraser, Nancy (2016): Progressive Neoliberalism versus Reactionary Populism: A Choice That Feminists Should Refuse. *NORA – Nordic Journal of Feminist and Gender Research*, 24. 4. 281–284.

Freyenhagen, Fabian. (2014): Adorno's Politics. *Philosophy & Social Criticism* 40, 9. 867–93.

Gyöngyösi Megyer (2017): Adorno normatív etikájának rekonstrukciós lehetőségei. *Elpis*, 1. 47–60.

Habermas, Jürgen (1994): *Faktizität und Geltung*. Frankfurt a M.: Suhrkamp

Habermas, Jürgen (2011): *A kommunikatív cselekvés elmélete*. Budapest: Gondolat

Hammer, Espen (2006): *Adorno and the Political*. London & New York: Routledge

Holloway, John. (2008): Why Adorno? In: Holloway John et al. (eds): *Negativity and Revolution: Adorno and Political Activism*. London: Pluto Press, 12–17.

Honneth, Axel (2013): *Harc az elismerésért*. Budapest: L'Harmattan

Honneth, Axel (2015): *Die Idee des Sozialismus: Versuch Einer Aktualisierung*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp

Horkheimer, Max (1976): Hagyományos és kritikai elmélet. In: Papp Zsolt (szerk.): *Tény, érték, ideológia : A pozitivizmus-vita a nyugatnémet szociológiában*, Budapest: Gondolat. 43–116.

Horkheimer, Max (2004): *Eclipse of Reason*. London & New York: Continuum

Horkheimer, Max–Theodor W. Adorno (2011): *A felvilágosodás dialektikája*. Budapest: Atlantisz

Huhn, Thomas (ed.) (2004): *The Cambridge Companion to Adorno*, Cambridge: Cambridge University Press

Jarvis, Simon (2004): Adorno, Marx, Materialism. In: Huhn, Thomas (ed.): 79–100.

Kavoulakos, Konstantinos (2017): Lukács' Theory of Reification and the Tradition of Critical Theory. In: Thompson, Michael J. (ed.): *The Palgrave Handbook of Critical Theory*. New York: Palgrave-Macmillan, 67–85.

Kellner, Douglas–Clayton Pierce (eds) (2014): *Marxism, Revolution and Utopia: Collected Papers of Herbert Marcuse*. London & New York: Routledge

Love, Nancy S. (1995): What's Left of Marx? In: White, Stephen K. (ed.): *The Cambridge Companion to Habermas*. Cambridge: Cambridge University Press, 46–66.

Lukács György (1971): *Történelem és osztálytudat*. Budapest: Magvető

Marcuse, Herbert (1969): *An Essay on Liberation*. Boston: Beacon Press

Marcuse, Herbert (1990): *Az egydimenziós ember*. Budapest: Kossuth

Marcuse, Herbert (2014a): Re-Examination of the Concept of Revolution. In: Kellner–Pierce (eds): 199–206.

Marcuse, Herbert (2014b): Revolutionary Subject and Self-Government. In: Kellner-Pierce (eds): 199–209.

Mouffe, Chantal (2000): For an Agonistic Model of Democracy. In: O'Sullivan, Noel (ed.): *Political Theory in Transition*. London & New York: Routledge, 113–130.

Olay Csaba (2011): Regulázatlan tapasztalat: a tapasztalat értelmezése Gadamernél és Adornónál. *Magyar Filozófiai Szemle*, 55, 4. 50–66.

Rush, Fred (ed.) (2004): *The Cambridge Companion to Critical Theory*, Cambridge: Cambridge University Press

Schivelbusch, Wolfgang (1994): *Írástudók alkonya. A frankfurti értelmiség a húszas években*. Budapest: Akadémiai Kiadó

Sommer, Marc Nicolas (2016): *Das Konzept einer negativen Dialektik*. Tübingen: Mohr Siebeck

Specter, Matthew G. (2010): *Habermas: An Intellectual Biography*. Cambridge: Cambridge University Press

Szalai Miklós (2016): Lukácstól – Marxig: Herbert Marcuse a történelem szubjektuma nyomában. In: Böcskei Balázs (szerk.) *A forradalom végtelensége: Lukács György politika- és társadalomelmélete*. Budapest: L'Harmattan, 13–32.

Szücs László Gergely (2015): *A kommunikatív hatalom és az emberi jogok: Jürgen Habermas politikai filozófiája a kilencvenes években*. Budapest: Gondolat

Tanyi Attila (2009): A frankfurti iskola és 1968. *Fordulat*, 6. 9–33.

Weiss János (1997): *A Frankfurti Iskola: Tanulmányok*. Budapest: Áron Kiadó

Weiss János (2000): *Tizenkét előadás a Frankfurti Iskoláról és a diákmozgalmakról*. Budapest: Áron Kiadó

Weiss János (2007): A Frankfurti Iskola. In: Boros Gábor (szerk.): *Filozófia*. Budapest: Akadémiai Kiadó, 1051–1059.

Whitebook, Joel (2004): The Marriage of Marx and Freud: Critical Theory and Psychoanalysis. In Rush, Fred (ed.) (2004): 74–102.

Wolin, Richard (2005): Introduction: What is Heideggerian Marxism? In: Marcuse, Herbert: *Heideggerian Marxism*. Ed. Wolin, Richard-John Abromeit. Lincoln & London: University of Nebraska Press, xi–xxx.

Zaretsky, Eli (2017): Nancy Fraser and the Left: A Searching Idea of Equality. In:Bargu, Banu-Chiara Bottici (eds): *Feminism, Capitalism, and Critique*. Cham: Palgrave-Macmillan, 263–279.

MESTERHÁZI MIKLÓS

AZ EGÉSZ VÁROS BESZÉLI

Marx és a Budapesti Iskola (vázlat)

(Methodisches) Hadd kezdjem módszertani meggondolásokon. Kevésbé azért – bár részben persze mégis –, mert az efféle elmélyültségre tűnik vallani, inkább és voltaképp azért, hogy ösvényt vágjak magamnak a bozótosban. Mert több ponton is adódhatik min elakadnunk. Mondjuk azon, hogy mettől meddig van már és még szó Marxról. És most nem arra a szakállas problémára gondolok, hogy melyik Marx az igazi; hogy vajon a fiatal Marx sorolandó a nem különösebben érdekes „kispolgári szocialisták" közé, olyan valakiként, akinek gondolatait, érdeklődését stb. (mások szerint kulcsfontosságú eszméit, soha el nem hagyott fogalmait) az érett Marx arra ítélte, hogy a csak filológusokat foglalkoztató eszmék lomtárába kerüljenek (no igen, átadva *az egerek rágcsáló bírálatának*), vagy éppenséggel az érett Marx hajtott végre, önmaga és a hivatalos Marx-értelmezők előtt is észrevétlenül egy második, voltaképp pozitivista fordulatot, és vált ily módon maga is akadályává a hozzáférésnek igazi filozófiájához – a Marx-interpretációt (a hivatalos marxizmusokat) illetően katasztrofális következményekkel. A dolog persze ebben a formában is érdekes és máig vitatott, de most nem így értettem a mettől meddiget. Fölteszem tudniillik, bár ez talán nem magától értetődő, és (nem mellesleg): aligha független attól, mit-kit látunk Marxban, hogy Marx intellektuális fiziognómiájáról nem pusztán olyan írásokban van szó, amelyek a *Marx élete és műve* címet viselik, vagy Marx-műveket interpretálnak, esetleg bizonyos fogalmak pozícióját keresik a Marx-írásokban. Hanem valamiképp magáról Marxról van szó olyankor is, amikor valamely írás szabadon tovább sző valamit, aminek a kedvéért Marxhoz nyúlt vissza, de amit Marx soha nem pertraktált, és tán soha nem is álmodott arról, hogy pertraktálnia kellene; vagy ha Marx vagy valami, aminek kedvéért a szerző Marxhoz nyúlt vissza, a keret, a háttér, amelyben vagy amely előtt valami olyasmi zajlik, amiről Marx (megint csak) még csak nem is álmodott. Hogy Marx valamiben inspiráció, ez is mond valamit róla, de mondom, a dolog nem aggálytalan – hogy talán

a képtelenségig élezzem a dolgot, mit kellene gondolnunk az olyan írásokról, amelyekről eredetileg magától értetődően azt képzelhette az olvasó (és képzelték, fölteszem, szerzőik is), hogy a marxi gondolatvilág valamely szálát szövik tovább, illetve és pontosabban) legalábbis egy, a marxi mintázatba illő szálat, utóbb ellenben eltávolíttattak belőlük a Marx-idézetek és hivatkozások azzal, hogy csak a szokásoknak vagy a hatalomnak tett engedményként szerepeltek már eredetileg is, és az operációval a legcsekélyebb mértékben sem sérült a szóban forgó művek gondolati szövete?[1] A kérdést azért voltam kénytelen exponálni, mert úgy gondolom, sok minden szólt Marxról (is) a Lukács-iskola írásaiban, olyan írásokban, amelyekben nem volt szó Marxról, de ez a Marx nem annyira megírva volt, mint inkább elmutogatva (ezt majd megpróbálom elmagyarázni).

Az előző mondattal mindenesetre előkerült egy másik, másfajta mettől meddig is. Egy boldogabb utókor elméjében Lukáccsal asszociálható gondolkodókként, meglehet, talán mások ötlenek föl – nem akarok zsonglőrködni a nevekkel –, mint különböző történeti körülmények folytán a miénkben. (Amihez persze mindjárt hozzá kell tennem: fogalmam nincs, miért gondoljuk úgy, hogy az utókor nemcsak egyszerűen későbbi, hanem okosabb is.) De ha a tanítványságot rigorózusabban értjük, akkor sem minden bonyodalom nélkül való a képlet: más és más történeti pillanatokban persze, de Lukács pályájának egyes szakaszaiból, azok paradigmatikus műveiből nagyon különböző zsánerű művek, adandó esetben életművek merítettek inspirációt, ennek megfelelően a (talán naiv?) publikum sok mindenkit tartott számon valamiképp Lukács szellemi köréhez tartozóként – „lukácsistaként" –, ám a valaha volt tanítványok névsorát (ez a *valaha* nem volt rég...) a történeti emlékezet (ez ebben az esetben mintha az amnézia szinonimája volna) mintha egyre kevésbé tudná fejben tartani (Almási, 2017: 16. skk.). Ennek a talán érdekes, talán érdektelen jelenségnek a boncolgatása azonban nem tartozik a tárgyhoz, és amúgy sincs kedvem belebocsátkozni effajta elemzésbe; de ha pragmatikus megfontolásból a tanítványok körét arra a körre szűkítem, amelyiknek „papírja van" szellemi leszármazásáról és iskola voltáról – egy 1971. február 15-ről kelt Lukács-levél, voltaképp meleg ajánlás, amely a *Times Literary Supplement* körkérdésére válaszolt[2] –, a bonyodalmaktól akkor sem

[1] A kérdés Heller Ágnes *A reneszánsz emberének* újabb kiadása körül kavart vitát (Kiss, 2002; Ludassy, 2002; Radnóti, 2002) –, de nem ez volt az egyetlen könyv, amelyben megritkultak a Marx-idézetek – ami nem valamiféle morális meggondolások szempontjából tűnik érdekesnek, hanem az evidenciák változásának szimptómájaként.

[2] A levél utóbb afféle előszóként jelent meg az *Individuum und Praxis. Positionen der „Budapester Schule"* című Suhrkamp-kötetben, minthogy a kötet szerzői (a fellépés sorrendjében): Heller Ágnes, Vajda Mihály, Márkus György, Márkus Mária, Hegedűs András, Fehér Ferenc) úgy találták, „durva körvonalakban érzékelteti a »Budapesti Iskola« belső összefüggését" (Lukács et al., 1975: 10.).

szabadulok. Hogy a '60-as évek végének lukácsi holdudvarát csak valamiféle véletlen - kiadói önkény vagy üzleti megfontolás - szűkítette le a Suhrkamp-kötetben szereplőkre, és címkézte föl mint „Budapesti Iskolát", az vélhetően csak ráfogás, még ha nem jelentéktelenebb valaki fejtegette is, kicsit indignálódottan,[3] mint Tőkei Ferenc. De hogy több volt-e, vagy meddig volt több merő fikciónál, hogy ennek a körnek az egyébként valóban erős baráti kötelék egybefűzte gondolkodóit a gondolkodói arcélek minden különbözőségével egyetemben is az orientáció, a szándék, a „szellem" *Wahlverwandschaft*ja fogja össze, és fogja össze Lukáccsal, a tekintetben már támadhatnak kételyek. Mindenesetre még sorban jelentek meg a Lukács útját, a fiatal Lukácsot elemző tanulmányok az iskola tagjainak vagy tanítványaiknak a tollából, amikor - 1971-ben - kéziratként terjedni kezdett (megjelenni tudomásom szerint soha nem jelent meg) Bence György és Kis János *Az ifjúlukácsizmusig és tovább*ja, amelyből, bár nem az iskoláról szólt, de azért kiolvasható volt, hogy legalábbis a barátság, nem mellesleg a Lukácshoz is fűződő barátság bűvkörén egy kicsit is kívülállók szemében az iskola mint projekt tarthatatlan valaminek tűnik, valaminek, amiről csak egy iskolamester álmodhatik (Fehér Ferencre ragasztotta volna, a városi legenda szerint, ezt a barátságtalan címkét az említett kézirat egyik szerzője), és amit csak az iskolamesteri szigor tarthatna össze - ha bárki kérne az efféléből.[4]

De nem a (Lukácshoz vagy akár Marxhoz való) ragaszkodás vagy hűtlenség problémáját szeretném itt feszegetni, nem gondolom magam döntőbírónak az ilyesmiben, de főképp nem gondolom ezt különösebben termékenynek. Mondtam, ösvényt akarok vágni a bozótosban, és hadd használjak ehhez egy olyan módszertani meggondolást, amely persze (ebben az írásban: persze) Lukácstól származik, bár alaposan át kell pofoznom. Még 1919-ben

[3] Indignálódottan, talán mert, igaz, évekkel korábban készülőfélben volt egy szélesebb merítésű kötet (a Magvetőnél) ezzel a címmel, a terv azonban kútba esett (Almási, 2017: 22.).

[4] Sem ennek a bekezdésnek a megjegyzései, sem a továbbiak nem a Lukács-tanítványok/a Budapesti Iskola történeteként olvasandók, még csak vázlatos történeteként sem; mindösszesen bizonyos írások (nem feltétlenül minden számba jöhető írás) egyfajta interpretációjáról van szó, hogy valami fölrajzolódjék abból, miként nyúlt ez a kör Marxhoz. Persze, az interpretációból is valamiféle sztori kerekedik ki („a magasból nézvést") óhatatlanul, és a Lukács-tanítványok egy, az enyémnél nagyobb történetírói ambícióval megírt története akár cáfolhatja is ezt a sztorit (interpretációt), de ezt kénytelen vagyok kockáztatni, mert ha dédelgetnék is történetírói ambíciókat (nem dédelgetek), akkor sem tudnék a szakítások, szembefordulások, szövetségek és elhatárolódások epizódjaiból történelmi tényeket faragni, ha a történeti tényeknek valamiképp ismertetőjegyük, hogy időben pontosan elhelyezhetők; egyebek mellett azért nem (tudnék történeti tényeket faragni), mert a kör belső és nyilvános története (a valódi és a látszólagos kronológiai rend?) mintha elcsúsztak volna egymástól (ha más miatt nem, hát technikai okokból, a *Filozófiai Szemle* számainak nevetséges „csúszása" miatt), az első kézből dolgozó, ti. visszaemlékezés formáját öltő „belső" történetírás pedig a memoárok szokott problémájával küszködik - és egy hozzávetőleges kronológiával megvert történettel valóban csak a magasból nézvést lehet bármit is kezdeni.

tűnődött el Lukács azon - a történelmi materializmus kutatóintézetének megnyitásakor -, hogy ha, amiképpen illik is, Marxot (a történelmi materializmust) magára Marxra (a történelmi materializmusra) is alkalmazzuk, sajátos funkcióváltozásra (így Lukács; műfajváltásra, mondanám én) kell fölfigyelnünk a forradalom győzelmekor (egy olyan pillanatban tűnődött el ezen Lukács, amikor a forradalom győzni látszott), egy, az intézményi helyzet változásánál mélyebb jelenségre. A marxizmus (történelmi materializmus) eredendően „a kapitalisztikus társadalmi rend önismerete és önbírálata"; fegyver az osztályharcban, amelynek, bármennyire tudományosan alkalmaztatott is - „mint magánál Marxnál, de már sokkal kevésé követőinél" - „legelső rangú funkciója mégsem a puszta felismerés, hanem a cselekvés, a tett"; „[...] a proletariátus számára [...] öngyilkosság [...] volna a történelmi materializmust a puszta megismerés eszközének tekinteni. [...] osztályküzdelmének lényege éppen abban foglalható össze, hogy számára elmélet és gyakorlat összeesnek, hogy a megismerés átmenet nélkül vezet a cselekvéshez ... A proletariátus azzal küzd a kapitalizmus ellen, hogy leleplezi az összes polgári ideológiáknak puszta ideológia voltát, hogy önismeretre kényszeríti a burzsoá társadalmat, amelytől az szükségképp belsőleg összeomlik."[5] A forradalom győzelmével ellenben, legalábbis „[a]milyen arányban az osztálykülönbségek gazdasági és társadalmi létalapjai megsemmisülnek", „nem lesz többé szükség a történelmi materializmusra mint harci eszközre. Amikor ez bekövetkezik, a történelmi materializmus tisztán tudományos eszközzé válik, a múlt megértésének eszközévé... Minél jobban elveszíti a történelmi materializmus a maga aktualitását mint harci eszköz, [...] annál tisztábban, tudatosabban bontakozhatik ki a történelmi materializmus mint kutató módszer, amellyel az emberiség elnyomatásának, az emberiség őskorának történelmét megérthetjük" (Lukács, 1987: 167. skk). Megváltozik vizsgálódásainak köre, újrarendeződnek heurisztikus elvei, újragondolandókká válnak egyes teorémái stb.

Nem interpretálni akarom Lukácsot, nem magasztalni vagy bírálni, amit az ideológiák marxi elemzéséről, az objektív, illetve abszolút szellemről mond - kizsákmányolni szeretném az 1919-es (egyébként a *Történelem és osztálytudat*ba is fölvett) eszmefuttatást. Amihez, mondtam, át kell pofoznom: a marxizmusnak (a történeti hermeneutikai elemzésnek) ezek szerint vannak forró és hideg periódusai, vagy legalábbis van forró és hideg használata. Forró pillanataiban/használatában kritikai elmélet, amely a történeti pillanat szövetét hivatott fölfejteni, abban a hitben, hogy a megismerés (ahogy a *fel-* vagy *ráismerés* szavakat hisz használjuk is) megrendíti a fennálló magabiztosságát, hideg korszakaiban/hideg használatában „tiszta" tudomány, amely persze

[5] A múlt időket jelen időre változtattam a mondatban.

„valahol" rólunk szól, és alkalomadtán akár föl is forrósodhatik, de ennek a *valahol*nak elő kell valahogy kerülnie, az alkalomnak meg adódnia kell.

A „hőfokkülönbség" nem tematikai kérdés: nagyon is fontos Marx-szövegek nagyon eredeti és bálványromboló egzegézise is lehet „hideg", hadd hozzam példának az imént említett Tőkei Ferenc munkáit. Nem férhet hozzá kétség, Tőkei igencsak eredeti módon bontotta ki a *Grundrisse*nek a tőkés termelést megelőző tulajdonformákról szóló passzusait, nem mellesleg a sárba tiporva, amit a hamisítás sztálini iskolája Marx történetfelfogásáról összehordott, de ami (mondom, eredeti, sokirányú kutatásokkal alátámasztott stb.) művének „aktualitását" illeti abban az értelemben, ahogy a szó az előbbi Lukács-idézetben szerepel, nos, ebben a tekintetben talán elég - megjegyzem, nem egészen fair módon[6] - az ázsiai termelési módnak szentelt könyvecske befejezésére utalnom, amelynek mindazokról a kérdésekről, amelyeket az vet föl, hogy egy olyan birodalomban kellene posztkapitalista társadalmat konstruálni, amelynek történelmében a feudalizmus is szélsőségesen individualista és szabadelvű valaminek számított volna, ha lett volna olyan, csak annyi mondandója van, amennyi belefér egy (úgy tizenöt évvel korábbi) párthatározat egyik (nem meglepő módon az elhajlókat ostorozó) bekezdésébe (Tőkei, 2005: 108.).[7] Ezzel a hőtechnikai megkülönböztetéssel, mondom, ösvényt akartam vágni magamnak, így nézve tűnik tudniillik sajátosnak és egyébként működésében sajátlagosan koherensnek is a Budapesti Iskola minden Lukács-tanítványok között, voltaképp függetlenül attól, hogy továbbgörgetve bizonyos Lukácstól örökölt problémákat vagy továbbszőve bizonyos Lukácstól megörökölt eszméket vitában álltak-e Lukáccsal (vagy Marxszal), illetve a megtagadásig radikalizálódott vita épp mely fázisában találtattak.

(A bujtogató próféta) Ahogy az iskola (ahogy az iskola néhány meghatározó figurája - az árnyalatokat most inkább elhagyom) a filozófiáról gondolkodott, és minthogy a marxi hagyományban gondolkodott a filozófiáról, ez - ha, tekintettel a *Legitimationswissenschaft*tá alakult hivatalos marxizmusra (Negt, 1974: 7–50.), nem is természetes, de nem természetellenes - aszerint a filozófia kritikai elmélet, amely (megfoghatóbb definíció helyett álljon itt csak annyi) nem hajlandó levenni a szemét azokról, akiknek akár a világok legjobbikában is (amely lehet tetszőlegesen pocsék) a dolgok „bidesebbik" vége jut. És persze a kritika, ha komolyan veszi magát, nemigen lehet a *szomszéd* kert-

[6] Nem egészen fair módon - kinek lett volna kedve a már érlelődő szovjet-kínai konfliktus darálójába dugni a kezét?!

[7] A Tőkei-életműkiadás szövegén, talán az 1975-ös átdolgozás során, estek apróbb kozmetikai változások, a párthatározatot idéző bekezdés elején is, végén is, ahonnan tudniillik hiányzik a „vörös farok" (Tőkei, 1965: 132–133.).

jének kritikája, saját világának „minden szféráját" kell mint a „társadalom *partie honteuse*-ét [...] ábrázolni[a], e megkövesedett viszonyokat" kell „azzal táncba kényszeríten[ie], hogy saját nótájukat húzz[a] a talpuk alá" (Marx, 1957: 381.). A Budapesti Iskola korai korszakának írásai, bármiről szóltak, a korábban jelzett értelemben forró írások voltak, a „fennálló" lélektelen prózájára és önreflexióra való képtelen önelégültségére mutattak rá, szóltak volt légyen bármiről. És minthogy „kritikai marxistaként" azok saját nótáját próbálták a megkövesedett viszonyok talpa alá húzni, sok minden szólt Marxról, némi retorikus túlzással, minden Marxról (is) szólt olyan szövegekben, amelyek névmutatójában Marx nem szerepelt - az iskola tagjai, talán az egy Márkus György kivételével a *Marxizmus és „antropológia"* pillanatában, nem voltak marxológusok (bár Fehér vagy - és mindenekelőtt - Heller fantasztikus szövegismerettel nyúltak Marxhoz), de Marx volt a háttér, valamiképp ő sugalmazta az előföltevéseket. Mármint a bujtogató próféta Marx.

Ahogy utóbb vele akadtak bonyodalmai is az iskolának, az elidegenedés romantikus (radikálisan liberális - Heller, 2002a: 194. skk.) kritikusával és az ő utópiáival. De most még csak ott tartunk, hogy a fiatal Marx az, akire hivatkozni kellett és lehetett, mindenekelőtt a *Gazdasági-filozófiai kéziratok* Marxa, akihez vélhetően *Az esztétikum sajátossága* nyitott ösvényt, és akit Márkus *Marxizmus és „antropológiá"*-ja exponált. A kis könyvecskét, Márkus György *Marxizmus és „antropológiá"*-ját valaha mindenki olvasta, itt talán fölösleges kitérnem rá, mindenesetre a Márkus adta interpretáció, illetve hogy a brosúra a feledés (elfojtás) homályából megint egyszer napfényre hozta a *Gazdasági-filozófiai kéziratok*at, valahogy úgy hatott, mint harmincvalahány évvel korábban maguknak a kéziratoknak a megjelentetése (Marcuse lelkesült recenziója a tanú rá, egyebek között - Marcuse, 1932: 136–174.): *A szellem fenomenológiájára* emlékeztető történetfilozófiai „nagy elbeszélés"[8] elemzése emlékezetébe idézhette olvasóinak, hogy Marx maga is egy szem a német idealizmus szabadságfilozófiáinak láncolatában, aki kívülről, avagy felülről: a filozófia felől) bocsátkozott bele a kapitalisztikus termelési mód vizsgálatába,[9] és akinek a számára a tét nagyobb volt, hogysem beleférjen az olyanfajta kérdések rajzolta körbe, mint hogy maradhat-e mégis magánkézben néhány fodrászüzlet, hogy húsz év múlva volna szép utolérni az Egyesült Államokat, vagy jobban kellene sietni (stb.); emlékezetébe idézhette olvasóinak,

[8] „A különbség [ti. a fiatal Marxnak és *A tőke* Marxának Hegelhez való viszonyát illetően] abban rejlik, *mit* is tekint Marx a hegeli filozófia »magvának« és csúcspontjának): ha *A tőke* egyértelműen arra tett kísérlet, hogy a hegeli *Logika* eredményeit az önmagát folyamatában fönntartó *totalitás* dialektikus elméleteként hasznosítsa, a *Párizsi kéziratok* ugyanilyen eltökélt kísérlet *a történelemnek a maga konkrét tartalmában* való elméleti reprodukciójaként fölfogott hegeli *Fenomenológia* radikális materialista transzformációjára és módszertani kiaknázására." (Márkus, 1986: 76.)

[9] Csak illusztrációképp lásd Heller, 2002b: 10.

hogy Marx nem zengte annak a munkának a dicséretét, amelyet, tudjuk, a tetves ég taszít nyakunkba; hogy a kritikai elméletnek a termelési eredményeknél égetőbbnek tűnő problémák fölfejtéséhez is köze van - és eszükbe idézhetett még sok minden mást is. És hogy mi minden mást, a tekintetben az asszociációkhoz - sok minden más mellett, de hadd tegyem egyszerűbbé a dolgomat - Lukács szolgáltatott egyfajta vezérfonalat.

Kitérő. Abban, ahogy a Lukács-tanítványok a filozófiához nyúltak, ahogy visszanyúltak Marxhoz, nyilván meghatározó szerepe volt Lukácsnak, és aligha csak azzal, hogy már '56-ban, a Petőfi-kör vitáján megfogalmazta a Marxhoz (és Marxtól a valósághoz) való visszatérés jelszavát (Fehér, 2007: 34.). De ez a hatás mára mintha kitapinthatatlanná vált volna, és nemcsak ama részben, hogy vajon miképp tűnhetett a '60-as évek végén Lukács politikai fogódzónak is, azon túl is, hogy tekintélye valamelyest védelmet biztosított a tanítványok számára.[10] Lukács intellektuális vonzereje vált megfejthetetlen fenoménná. Akinek Lukács ma tűnik, arról a saját bevallatlan kudarcain és elfojtott ellentmondásain zátonyra futott gondolkodóról *(vulgo):* vén sztálinistáról) nehéz elképzelni, hogy olyan kisugárzása lehetett, amilyen Lukácsnak *de facto* volt, és a magyarázatért (Lukács minden kudarca, hallgatása stb. dacára) talán nem értelmetlen ahhoz a képhez visszatérni, ahogy Lukácsot (és önmagát), mondjuk, Ernst Bloch látta, az ötvenes évek kellős közepén:

„[k]edves öreg barátom, a viszonyok inkább és igazabbul rendelnek egymás mellé bennünket, mint az az (aligha általam kezdeményezett) elidegenülés éveiben nekünk magunknak sikerült. Csaknem ugyanazok az ellenségeink, és, amennyire látom, csaknem ugyanazok a barátaink, tanítványaink, »híveink«. Kettőnket együtt tartanak számon úgy, mint akik a legfélreérthetetlenebbül teszik láthatóvá az értelmiség számára a marxizmus színvonalasságát és perspektíváit, tudásbeli gazdagságát és humanitását" (Bloch, 2016: 101.).

A Budapesti Iskola persze, némi leegyszerűsítéssel és a kronológia némi kozmetikázásával ugyan, de lényegében *Az esztétikum sajátossága* Lukácsának tanítványa volt - és esztétikájának megírásához Lukácsnak kétségtelenül jócskán el kellett rugaszkodnia '50-es évek eleji önmagától -, márpedig, mondtam már, *Az esztétikum sajátosságától* nyílt út a fiatal Marxhoz (lásd Heller, 1986a: 125–142.), de az említettem vezérfonallal a *fiatal* Lukács szolgált. Akiről az Iskola körében számtalan alapvető fontosságú tanulmány született (Heller–Fehér, 1995; Márkus–Vajda, 1997), és akinek a fölfedezése aligha egyszerűen annak a véletlennek köszönhető, hogy egy heidelbergi bankból

[10] Fehér Ferenc ekkoriban írt egy tanulmányt Lukács politikai filozófiájáról, a (már kiszedett) tanulmány közlésétől azonban a *Magyar Filozófiai Szemle* elállt, a tanulmány pedig minden jel szerint elkallódott, ami a pillanat ma már fölidézhetetlen intellektuális klímájának rekonstrukciója szempontjából mindenképp nagy kár.

előkerült egy bőröndnyi 1917 előtt született kézirat és levél (*A regény elmélete* vagy az esszék végül is megjelentek annak idején, *A regény elmélete* többször is) – mintha az a remény húzódott volna meg az értelmező irodalomnak e mögött a hulláma mögött, hogy a hajdani írások új fénybe állíthatják az öreg Lukácsot, megfejteni segíthetik akár a rigolyáit is, azzal, hogy ha valaki gondolkodásában annyi szál futott össze kora irányzataiból, kérdéseiből stb., mint a fiatal Lukácséban, és ugyanakkor egy ponton mégis a marxizmust választotta, lehet valami a különben definiálhatatlan hivatalos marxizmus jege alatt, aminek a szürkéje színekre bontható, és ami visszavisz a problémáknak ahhoz a gazdagságához, amely a filozófiát érdekessé teszi. A fiatal Lukács vonzásainak és választásainak a föltérképezése annak a számára, aki odafigyelt, érzékelhetővé tette, hogy egy kritikai marxizmusnak akár köze is lehet olyan figurákhoz, belátásokhoz és fejleményekhez, olyan gondolatokhoz, irányzatokhoz és problémákhoz, akiket/amelyeket hivatalosan illett nem tudomásul venni vagy meghaladottnak tekinteni, amitől a marxizmus, amely hivatalos formájában a múltjába révedt öregember szellemi frissességével dicsekedhetett, akár még érdekessé is válhatik. Mindez, minthogy Lukács-tanítványokról volt szó, persze valamiképpen a művészetfilozófia közegében esett meg, művészetfilozófiai vagy a művészetfilozófia köntösébe burkolt etikai, eszmetörténeti, társadalomfilozófiai problémákra koncentrált, de ez önmagában véve is valamiképp hidat vert Marxhoz, minthogy a művészet Marx számára is kapaszkodó volt és próbakő, valami, ami épp ellentéte a tőkés termelési mód logikájának,

„[m]i több, [...] Marx az 1844-ben írt *Gazdasági-filozófiai kéziratok* óta erősen hajlik arra, hogy a művészeti termelést a nem elidegenedett emberi tevékenység prototípusaként tárgyalja. Így a *Grundrisse*ben a zeneszerzést idézi a »valóban szabad munkálkodás« létező példájaként, az 1865-ös kéziratban pedig (amelyet »A tőke hetedik fejezeteként« emlegetnek) az igazi költőt azzal jellemzi, hogy – szemben a bértollnokkal – úgy teremti művét, »ahogy a selyemhernyó a selymet, saját természetének működtetéseképpen«" (Márkus, 2017: 687–688.)

És Lukács „romantikus arcának" (MacIntyre, 2005: 165–181.) a megrajzolása nyilvánvaló okokból – például mert a szemükben Lukács *Történelem és osztálytudat*a alapvetésnek számított – utat nyitott azokhoz, akiknek a kezében Marx (a kritikai elmélet) termékenynek bizonyult (és akiket Lukács maga „ejtett", elutasított, vagy legalábbis erős fenntartásokkal szemlélt – a frankfurtiakhoz, Blochhoz, Goldmannhoz és így tovább). Ha, ahogy ezek az írások születtek, talán mindinkább szaporodtak is az Iskola szerzőiben a kételyek az idős Lukács iránt, s hogy méltó folytatója volt-e ifjúkori önmagának, azért volt valami ebben az irodalomban, ami mintha arra utalt volna, hogy Lukács fixa ideája, mármint hogy a marxizmus valamiféle reneszánsza volna a levegőben, nem merő agyrém.

Vagy csak úgy tűnt, és még az iskolán belül (vagy környékén?) is csak némelyeknek. És csak rövid ideig tűnt úgy. Bence György és Kis János *Az ifjúlukácsizmusig és továbbja* (1971) – és ők ketten talán csak mellékes körülmények miatt maradtak ki a *Budapester Schule*-kötetből (Vajda, 2017: 147. skk.) – mindenesetre arról tanúskodott, hogy a filozófusok egy új nemzedéke úgy látta, ha van is út vissza Marxhoz, ennek a vissza Marxhoznak Lukács nem lehet ciceronéja. A bomlás eseménytörténete azonban most hidegen hagyhat bennünket (ahogy a politikai háttér is: nagy vonalakban ismert, a részletekre meg derítsen fényt egy elfogulatlanabb kor, ha érdeklik őt). Témánk szempontjából nem ez, hanem egy másik, terjedelmesebb, de akkor ugyancsak kiadatlanul maradt kézirat az, ami érdekes: Bence György, Kis János és Márkus György *Hogyan lehetséges kritikai gazdaságtan?*-a (a céh zsargonjában: az *Überhaupt*).[11]

(A bukott próféta) Ebből – mondta valaki, akinek insider ismeretei lehettek erről – a kritikus szellemű értelmiség a hetvenes évek elején megtudta, a fennálló rémségei nem egyszerűen egy szép eszme ilyen vagy olyan okok miatt pocsékra sikeredett megvalósításának tudhatók be, a rémségek gyökere az alapítóig nyúlik, és a főműig, *A tőké*ig. Ami így persze furcsa megfogalmazás, minthogy amit az *Überhaupt* fölhánytorgatott Marxnak, azt így vagy úgy, évtizedek óta pertraktálta az irodalom, pertraktálták amúgy magukat marxistának valló szerzők is, némelyik problémát éppen hogy magukat marxistának valló szerzők pertraktálták előszeretettel (a kézirat függeléke sok mindent elmesél ezekből a vitákból), csak éppen mindarról, ami a kéziratban szőnyegre került, valahogy nem illet (rosszabb esetben nem volt szabad) beszélni (hivatalosan tudni sem nagyon).[12] De amit és ahogy fölhánytorgatta Marxnak, abban ezzel együtt is különös és konzekvens volt a kézirat: a fennálló (a létező avagy reális avagy a sajnáljuk-csak-ennyire-futotta-elvtársak[13] szocializmus) mizériája felől vette szemügyre Marxot, az ezt a mizériát szülő teoretikus elemeket akarta visszakeresni *A tőké*ben, implicite egy igazi *Gretchenfragét* (*a* Gretchenfragét) nekiszegezve a fennállónak (és a marxi elmé-

[11] A Budapesti Iskola Marx-képét (annak változásait) nyilvánvalóan többféleképp is meg lehet közelíteni – hogy ebben az írásban ez a kézirat, az *Überhaupt* ekkora hangsúlyt kap, nem független a szerző meghökkenésétől: visszatekintve úgy tűnik, az kézirat sokkal nagyobb hatással volt az iskolára, mint számon tartani hajlamosak vagyunk, azzal együtt is, hogy a hatás talán nem azonnal mutatkozott, és semmiképp sem vágott egybe az *Überhaupt* szándékaival, hiszen az, mint több helyütt olvasható, elemzéseivel a marxi tradíció gyökeres megújításához kívánt eszmékkel szolgálni.

[12] „A marxista gazdaságtan soha nem nézett komolyan szembe *A tőke* elméleti megoldásainak problematikus voltával, s ha ideológiai ellenfelei ezzel vissza is szoktak élni, az önmagában nem az ellenérvek érvénytelenségét, csak a marxizmus belső meghasonlottságának mélységét bizonyítja." (Bence–Kis–Márkus, 1992: 18.)

[13] ©Tamás Gáspár Miklós.

leti tradíciónak persze), hogy tudniillik min is fordul meg, hogy valami az legyen, ami a létező (stb.) szocializmus lenni szeretett volna, illetve aminek képzelte magát, vagy másképp: mi is az, amit levetkezve már úgy gondolhatjuk, legalábbis elkezdtünk megszabadulni a polgári társadalom szégyenfoltjaitól – nem meglepő, hogy a fennálló retorziókkal válaszolt. Ennyiben, bár a szerzők közül ketten talán vétettek a Budapesti Iskolán belül érvényes illemszabályok ellen, az *Überhaupt* az iskola kritikai vonalát követte abban is, hogy azzal próbálta táncba kényszeríteni a megkövesedett viszonyokat, hogy saját nótájukat húzta a talpuk alá – kockáztatva, hogy szétfoszlatja a bujtogató próféta nimbuszát.

Habár a szerzők szándékát és a kézirat szellemét tekintve, egy bizonyos szögből nézve legalábbis, az *Überhaupt* a *filozófus Marx védelmében* íródott, mármint a filozófus Marx védelmében a tőkés termelési módot elemző Marx, mindenekelőtt *A tőke* Marxa ellenében (bár mintha ez a szál elveszne az elemzés során – de erről később):

„Meg kell vizsgálnunk [...], hogyan lehet – lehetséges-e egyáltalán – a történeti és tudományos fejlődés tapasztalatainak felhasználásával adekvátabb elméleti formát adni a marxista filozófia intencióinak. [...] hiszen nem azt akarjuk bizonyítani, hogy nem lehetséges kritikai gazdaságtan." (Bence–Kis–Márkus, 1992: 18.).

Az *Überhaupt*, ha tetszik, a saját nótáját húzta a „megkövesedett" Marx talpa alá azzal, hogy a kritikai elmélet (nem épp igénytelen) követelményeinek mérlegére dobta a politikai gazdaságtan marxi kritikáját.

„A szocializmus lehetőségére vonatkozó kérdést – a maga »transzcendentális főkérdését« – a kritikai gazdaságtan ugyanis nem válaszolhatja meg azon a látszólag kézenfekvő módon, hogy megadja a marxi intencióknak és a hagyományos szocialista célkitűzéseknek megfelelő berendezkedés valamiféle leírását, és kimutatja, hogy a vázolt berendezkedés összeegyeztethető a kialakult vagy belátható időn belül kialakuló társadalmi termelőerőkkel. A kritikai gazdaságtannak éppen kritikai jellegéből következik, hogy kizárja a kérdés ilyen utópisztikus megközelítését. [...] a »végcél« konkrét tartalma csak a jelenben adott szükségletek dinamikájának, a ma lehetséges és aktuális forradalmi cselekvésnek a végső horizontjaként ragadható meg. Elvileg tehát lehetetlen valamiféle véges, készen adott célkitűzések összességeként meghatározni. A kritikai elméletnek ez a sajátos paradoxiája nem az önmagában vett emberi megismerőképesség immanens korlátozottságából adódik, hanem abból a tényből, hogy az elmélet a széles értelemben vett társadalmi praxis része, s ennek történetileg változó, de mindenkor adott határait csak olyan mértékben haladhatja meg, amilyen mértékben képes felfedezni a határok gyakorlati túllépésének valóságos társadalmi szubjektumát. Ez az összefüggés létkérdéssé teszi a kritikai elmélet számára (és nemcsak a gyakorlati hatékonyság, de a tárgyi megismerés szempontjából is) a praxissal való állandó és termékeny kapcsolat fenntartását. Mert az elmélet csak akkor lehet gyakorlatilag hatékony, csak akkor töltheti be történelmi hivatását, ha a végcél fogalmában képes megadni egy olyan tartalmas kritériumot, amely lehetővé teszi a forradalmi cselekvés általános irányának kijelölését, a megközelítés módjának – mindenekelőtt reális szubjektumának – megadását és a végcél felé vezető út stádiumainak meghatározását. Másrészt csak akkor lehet elméletileg adekvát, ha töretlenül

megőrzi képességét, hogy a forradalmi praxisból kinövő új szükségletek, új feladatok szempontjából állandóan konkretizálja és módosítja a végcél fogalmát." (Bence-Kis-Márkus, 1992: 303-305.)

Ez az a mérleg, amelyen *A tőke* (*A tőke* belső problematikusságáig leásni képtelen marxista hagyománnyal egyetemben) könnyűnek bizonyul.

Legalábbis egy sajátos olvasatban, abból a szögből, hogy miben és miképp vall rá a fennálló Marxra. Mint a fennálló kritikája, az *Überhaupt* spekulatíve annak az erős (bár talán nem minden kétely fölött álló) tézisnek a fényében elemzi a politikai gazdaságtan marxi kritikáját, hogy „a hasonlat, tudniillik hogy az ember anatómiája a kulcs a majom anatómiájához, [Marx] szemében nem csupán a kapitalizmus és a prekapitalista társadalmak, hanem a szocializmus és a kapitalizmus összefüggésében is érvényesnek tűnt".[14] Vagyis *A tőke* a kéziratban a felől a kevés szöveghely felől interpretáltatott, ahol Marx legalábbis célzást tett arra, miképp is működnék az a társadalom, amelynek sikerült áttörnie a kapitalisztikus társadalom korlátait (bár az elszórt utalások távolról sem esetlegesek az *Überhaupt* szerzői szerint) - sőt vannak részletek, ahol a (kvázi) szövegszerű bizonyíték Marx makacs hallgatása (intézményekről, jogról).[15] Ha nem Marxról és a politikai gazdaságtan kritikájáról volna szó, a filológia fönnakadhatna talán a hivatkozható explicit szöveghelyek szűkösségén, de az átmeneti társadalom természetéről folytatott viták, botrányos úttévesztések és kudarcok sok évtizede után Marx ódzkodására hivatkozni attól, hogy recepteket írjon a jövendő lacikonyhája számára, bátran tűnhetik farizeusságnak is akár. Nehéz persze valaminek a kritikáját megfogalmazni anélkül, hogy az embernek legalább valamiféle képzete lenne arról, mi vagy hogyan volna jobb (hogy a defektusok egyáltalában defektusoknak tűnjenek), csakhogy a politikai gazdaságtan marxi kritikája a tőkés termelés elemzésébe keveri bele, már az alapfogalmakba belekeveri, amit a mutatvány végén, mint bűvész a cilinderből a nyulat, elő akar húzni; ebből

[14] Bár a mondat nem az *Überhaupt*ból, hanem Márkus György egy (már idézett) későbbi tanulmányából való (Márkus, 1986: 94.) - „[...] Marx gazdasági elméletének felépítésében már a tőkés gazdaság működésének kritikai magyarázata is feltételezi a szocialista gazdaság általános elveit. A kapitalizmus sajátos működési módját Marx eleve úgy írja le, mint az eldologiasodott közvetítési mechanizmusok közbelépését, ami szakadatlanul eltéríti az alapul vett, a »tiszta formájukban« csak a szocializmus intézményes viszonyai között megvalósuló gazdasági elvek teljesülésétől. Nem csupán a szocialista gazdaság intézményes szervezetéről van tehát szó: Marxtól ránk hagyott formájában az egész kritikai gazdaságtan a szocializmus politikai gazdaságtanával áll vagy bukik." (Bence-Kis-Márkus, 1992: 45.)

[15] Mint arra a (már könyv alakban megjelent) *Überhaupt* egy kritikusa utalt is, a 6. fejezet egy fordulatán ironizálva: „Ha [a gyanúsított, azaz Marx] hallgatna, a kihallgatók tudják, miről, mit, miért és hogyan hallgat. »Mint korábban már részletesen taglaltuk, Marx nem bocsátkozik utópikus részletekbe, de ismerve szociologikus gondolkodásmódját, nem lehet kétségünk afelől...« Valóban nem lehet kétségünk ilyen esetekben?" (Bródy, 1993: 27.)

adódnak *A tőke* sebezhető teorémái –, de így Marx voltaképp saját történetfilozófiai meggyőződéseivel is ellentmondásba kerül.

Hiszen Marx úgy tartja (éppenséggel ő tartja úgy), hogy a kapitalisztikus termelési mód vetkőzteti ki az anyagi termelést mint olyat a gondviselés elrendeléseinek, az úr-szolga viszonyoknak és társadalmi rítusoknak a jelmezeiből, hogy azt minden természetadta kötelemtől megszabadítva, sajátszerű, tárgyilagos (racionális) és minden porcikájában társadalmi alakra szabja; hogy az egyetemes árutermelés mechanizmusa az emberi képességek, lehetőségek és szükségletek gyártósora, amely nem akceptál semmiféle természetes korlátot; és hogy a lehetőségeknek, képességeknek, szükségleteknek ez a táguló világa nyit teret és ad anyagot az individualitás kimunkálása számára, szóval záloga annak, amit szabadságnak nevezünk stb. Mégis, már *A tőke* első lapjain átüt az elemzésen egyfajta naturalista vagy romantikus elfogultság, amikor a használati érték meghatározásában eltűnik, csak mert a csereérték ellenfogalma, hogy nem nyers, érintetlen természeti adottság, hanem történelmileg produkált valami. És mintha maga a munkaérték-elmélet is arra szolgálna (túl a munkaérték-elmélettel akadt egyéb bonyodalmakon, metafizikai természetén, a bonyolult munka bonyolultságának meghatározásával akadt nehézségeken), hogy a munka történetileg kimunkálódott elvontságából mégis kézben tartható, elvontsága dacára kényre-kedvre szeletelhető valami legyen, ha sikerül kibújnia (ha sikerül kibújtatni) az alól az ítélet alól, amellyel az – az ár – sújtja, hogy csak a társadalmilag szükségesnek elismert munka számít. Magában az elemzésben van előrajzolva tehát az anyagi termelés állítólag ésszerűbb, emberbarátibb és mesterkéletlen rendszere, amely voltaképp ott érlelődik az egyetemes árutermelésben azzal, hogy az a munka termelékenységének hihetetlen megnövekedésével képessé válik az emberi szükségletek mind hiánytalanabb kielégítésére – vagy válnék legalábbis, ha nem termelné újra a szűkösséget –, a munkák sokféleségéből pedig mindinkább egyszerű (azaz tetszés szerint cserélgethető) munkát csinál (vagy persze komoly képzettséget kívánó munkát, ahol azonban a munkás csak mintegy a termelési folyamat mellé kell lépjen, hogy felügyelje azt), azaz elképzelhetővé válik, hogy a munkának, ha nem is lesz játék, de legalább nem kell mindenképp „a tetves égről" vallania. Ott érlelődik magában az egyetemes árutermelésben, ha annak sikerül megszabadulnia azoktól az anyagi termelés mechanizmusát irracionálissá tevő mozzanatoktól, amelyek elfedik lényegét: hogy szükségleteket kell kielégítenie, és hogy persze az idővel mindenképp gazdálkodni kell valahogy.

Csakhogy a megszabadulás az irracionalitástól (a termelés egészének irracionalitásától, szemben az üzemen belül uralkodó racionalitással) megszabadulás a kapitalizmus „józanságától és erős utópiaellenes hajlamától" is (a

kifejezés nem az *Überhaupt*ból, hanem Fehér Ferenc egy írásából való).[16] Az egyetemes árutermelés mechanizmusai, árak, kínálat, kereslet (és túltermelés és válság), ha megrázkódtatásokkal is, de összeigazítják egymással a termelés elemeit és a termelést meg a szükségleteket, ha nem ígérnek is maradéktalan kielégülést, sőt, kéjjel döfik a kielégületlenség tüskéjét az ember körme alá. Közvetlenül kezelve azonban, kikapcsolva a piac mechanizmusait, a proporciók kialakítása vagy helyreállítása csak még abszurdabb alakot ölt, mindenekelőtt mert a szükségletek nagyban is, kicsiben is kalkulálhatatlanok.

Marx, ha a szükségletek kerülnek szóba, és hogy miként alakul a soruk a jövő társadalmában, mintha megfeledkeznék arról, amit a dologról gondol, hogy tudniillik a szükségletek sem egyszer s mindenkorra adottak (bár a 19. század körülményei között talán nem volt indokolatlan egyszerűen az elemi szükségletekre koncentrálni), hanem „megtermeltek", és mint ilyenek, kiszámíthatatlan irányt vehetnek, ahogy kiszámíthatatlanok „kicsiben" is: ki-ki a maga szája íze szerint alakíthatja őket. És ha lemond valamely szükséglete kielégítéséről, ki tiltja meg, hogy megkapja munkája (levonások után adódó) ellenértékét akár munkajegyben, a fölösleget kölcsönadja, mondjuk, kamatra – ami a szükségeltekhez valahogy központilag hozzászabott munkaidőarányok gondolatát csak akkor mutatja működőképesnek, ha valahogy a szükségleteket is a kezében tartja valami vagy valaki, ami vagy aki a harmóniáról gondoskodik, amiből nagyban elég hamar lesz a szükségletek mind nagyvonalúbb kielégítése helyett a „nem a zsemle kicsi, a pofátok nagy" gazdaságfilozófiája, kicsiben meg felsőbb belepiszkálás a szabadságnak abba a kényes körébe, ahol preferenciáinkat, rigolyáinkat, stílusunkat tároljuk. A szükségletek nyomása miatt pedig aligha enyhíthet az idő a termelés igényeinek való alárendeltség kellemetlenségein.[17] És minthogy Marxnak a jogról csak inkább

[16] Amely írásnak az egyik apropója azonban a (húsz éves késéssel) megjelent *Hogyan lehetséges...?* címmel (Fehér, 1993: 173.).

[17] Más szemszögből, más összefüggésben, de valahol ugyanerről: „Itt nekem Marxból kell kiindulni, aki a tőkés gazdaságot egyrészt nagyon pozitívnak tartja, mert ez az első olyan gazdasági vagy társadalmi rendszer, amelyik a termelőerőket gyorsan fejleszti, és a negatívum, ami miatt valamikor meg kell szüntetni, az, hogy mindent ennek alárendel. A szocializmus az a rendszer volna, amelyik szabadul ettől – és én most egy szóval mondanám – rohanási kényszertől, a l'art pour l'art gazdasági rohanási céltól, és emiatt képes az összes többi fontos emberi dolgokat előtérbe helyezni, tehát egy humánus rendszer. – A tervgazdálkodással valóban megszabadulunk a tőkés belső rohanási kényszertől. [...] De [...] a kényszer, a külső kényszer megmarad, mert a világpiacon tartani kell a versenyt. [...] De a legfontosabbak a hadi dolgok, ami miatt kell rohanni. És ebből következik a rohanási kényszer, amelytől Marx szerint szabadulni kellene. Ettől viszont nem szabadult meg a rendszer. De azt, ami a rohanáshoz a legbeváltabb és legjobb eszköz, a tőkés piac, a verseny, a konkurencia, azt elveszítette. És ezért rossz, mert az eszközök a rohanásra nincsenek meg, és adminisztratív eszközökkel kell helyettesíteni a gazdasági eszközöket. Maximum az lehet, hogy a rohanásra jobban képessé tesszük, tehát a termelőerők fejlesztésére jobban képessé tesszük, és evvel jobb a dolog, de nem lesz inkább szocializmus ettől." (Jánossy, 1986: 284.)

fitymáló megjegyzései vannak, a kapitalizmus utáni politikai intézményeikről pedig mit sem tudhatni meg az írásaiból, nemigen látható, mi védené meg az embert az elbutult közjó áldásaitól. Mindez (túl a munkaidő értékével adódott számolási nehézségeken stb.) meglehetősen kétessé teszi, hogy a kommunizmusnak *A gothai program kritikájá*ban vázolt alsóbb fokáról a magasabbikra jutás több sikerrel kecsegtetne, mint két lépéssel átjutni a szakadékon, csak mert átugrani nem lehet. De magában véve is problematikus, amit Marxtól erről a magasabb fokról megtudhatni, arról, ahol az anyagi termelés persze még mindig a szükségszerűség birodalma lesz, de valahogy lesüllyed az alvilágba, mert voltaképp maga a munka is megszűnik kényszer lenni, és maga is a szabad öntevékenység szükségletének tárgyává lesz. Ami pedig túl van rajta, végképp és minden kötelem nélkül az emberi lényegi erők öncélként tételezett megnyilatkozása – ha Marx netán úgy gondolta volna, hogy a magasabb emberi szükségletek kielégítése „ingyért van", alighanem áltatta magát: ami úgy adódik kinek-kinek a természetéből, ahogy a selyemhernyóéból az, hogy selyemfonalat ereget, annak is vannak az anyagi termelést érintő mozzanatai. (Jon Elster példájával: ha elég sokan találnák úgy, hogy csak celluloidszalagon tudják – filmrendezőként – kifejezni igaz valójukat, annak nehezen elviselhető következményei lennének egy, az emberi lényegi erők játékát mégannyira tiszteletben tartó társadalom számára is.) Ha az örökké termő fa meséjét annak tartjuk, ami, mesének, Marx talán megmarad a modern kultúrát jellemző dilemmák vagy ellentmondások egyik legnagyobb kritikusának (Kis, 2017: 881.), a politikai gazdaságtan marxi kritikájában azonban alig is láthatunk többet, mint a 19. század kapitalizmusának elmélettörténetileg talán érdekes, de csak így nézve érdekes teóriáját.

Bár talán nem ez az *Überhaupt* végkövetkeztetése. A kézirat szerzői a címben föltett kérdésre – Hogyan lehetséges kritikai gazdaságtan? – talán (de ehhez a *talán*hoz hozzátartozik, hogy ha minden másképp alakul, másképp alakul, mondjuk, a kézirat egész politikai környezete) valóban nem azt a választ tartogatták, hogy *sehogy sem*. Mégsem abszurd a fönti rekapituláció, kivált nem abszurd a kézirat hatását számba véve: a kulcsok, amelyekkel az iskola tagjai utóbb a létező (stb.) szocializmus mint rendszer titkát megfejteni próbálták (lásd Heller–Fehér–Márkus, 1991), a „szükségletek fölött gyakorolt diktatúra" analízisének mozzanatai itt, az *Überhaupt*ban munkálódnak ki – ám ezt a szálat itt most nem kell tovább követnem. Ellenben ha a kézirat szándéka a filozófus Marx megmentése (védelme) volt a közgazdász Marxszal szemben – és hajlok arra, hogy az ebben az értelemben tett nyilatkozatok a kéziratban többek taktikai vagy udvariassági fordulatoknál –, a szándékot nem koronázta siker. Ami talán a vizsgálódás karakteréből, ha tetszik, stílusából adódott.

A kéziratban boncasztalra került majd minden, amit a hivatalos formájában a Marxra hivatkozó hagyomány szőnyeg alá söpört,[18] s hogy az milyen keveset tudott válaszként mondani a jogát és természetét firtató *Gretchenfragéra* (emlékeztetnék rá, hogy voltaképp mikor és minek köszönhetően mondhatná el magáról az emberiség, hogy legalábbis kezdi leszaggatni magáról a kapitalisztikus termelési mód bornírtságának legalább némely kötelékét), mondom, hogy milyen keveset tudott válaszként mondani, ha másból nem, abból végleg kiderült, milyen bámulatos könnyedséggel varázsolódott át a létező (stb.) szocializmus normális (bár nem túl daliás) kapitalizmussá vagy valamivé, amiről még igazán nem is tudjuk, micsoda. Némelyek szerint a kommunista diktatúra maradék erős bástyája, mások szerint ellenben a jövő kapitalizmusa, amilyennek nagyon nem szeretnénk látni - és hogy az *Überhaupt* ebből a szögből vette szemügyre Marxot, aligha fölróható (mondtam már, egy kritikai elmélet aligha érheti be a szomszéd kertjének bírálatával). S hogy a kézirat a filozófus Marx védelmének szándékával zátonyra futott, talán nem is abból fakad, hogy meglehet, valóban úgy van, ahogy egy matematikai közgazdász kritikusa írta (Bródy, 1993: 27.), és az *Überhaupt* maga sem tudott szabadulni „a szocpolgazd nevű tákolmány" sugalmazásaitól, és tanoknak fogadta el, amit Marx kényszeredetten és csak azért vetett papírra, hogy lepisszegje idétlen jelszavakat fabrikáló elvbarátait, vagy hogy Marx elrontott számtanpéldáiból és megfoghatatlannak tűnő elméleti ötleteiből a matematikai közgazdaságtan sok mindent korrigált vagy matematikailag kezelhetővé tett, csak épp ez kívül rekedt az *Überhaupt* szerzőinek látókörén. (Az érvelés utóbbi fajtájától én magam már csak azért is elállnék inkább, mert a matematikai közgazdaságtanhoz még csak nem is konyítok).[19] És problémánk szempontjából (mármint hogy miért és miképp porlik el a filozófus Marx védelmének szándéka, vagy porlik el sok minden, ami Marx védelmében fölhozható) önmagában véve talán az sem perdöntő, vajon meggyőzőnek tartjuk-e, vagy ellenkezőleg, vitathatónak a gondolatot, hogy kritikai élét a marxi teória egy gyanús trükknek köszönhette. Annak ugyanis, hogy Marx a hegeli *Logikából* kölcsönzött kaptafára húzva az elemzést, *A tőke* alapszókincsét is már úgy szerkesztette meg, hogy abból elővarázsolható legyen a „szocpolgazd nevű tákolmány" - és a szocializmus úgy jelenhessen meg, mint ahol „valósággá válnak a gazdasági elmélet absztrakciói", ahol „a törté-

[18] A fenti rekapitulációban sok minden említetlenül maradt (a politikai elemzések, az újbaloldalnak, az új munkásosztály és a radikális szükségletek teorémáinak szentelt oldalak), és mindenekelőtt szó sem esett arról a párhuzamos történésről (a magyar gazdasági reformról, illetve az annak során megfogalmazott reformötletekről), amelyre ugyan az *Überhaupt* bevezetője kritikai megjegyzéseket tett, de amelynek a kézirat bizonyos propozíciói a hatását tükrözik - bár ezek a mozzanatok nagyon is hozzátartoztak az *Überhaupt* vállalkozásához, itt nem szükséges kitérnünk rájuk.

[19] A gazdaságelméleti prók és kontrák beható elemzését lásd Szalai, 2012: 11-51.

neti gazdasági formák mélyén lappangó általános meghatározások, minden termelés »örök természeti feltételei« valóban elkülönült intézményekben, önállóan tudják érvényesíteni dologi követelményeiket" (Bence-Kis- Márkus, 1992: 70.) - ahol tehát közvetlenül, mintegy valamiféle konyhaasztalon, paszszíthatók össze központilag szükséglet, termelési arányok, munkamennyiség és munkáskéz.[20] Bár ennek az utóbbi érvelésnek azért már van némi köze ahhoz, hogy a vizsgálódás valamiképp a „régebbi elnevezéssel pártfegyelmi, avagy egyházi, tehát hatósági eljárás" karakterét öltötte, amelynek „lényege az, hogy egy elméletben nem az újat és érvényeset, hanem a tévedést, a cáfolandót és a megsemmisítendőt keresi", és amely eljárás során a szóban forgó elméletet „butának és/vagy gonosznak kell vélelmezni" (Bródy, 1993: 27.).

Nem átalánydíjas fölmentést akarok szerezni Marxnak, de a „régebbi elnevezéssel pártfegyelmi, avagy egyházi, tehát hatósági" modor, a hibás számtanpéldák számbavétele alkalmasint megváltoztatta a kérdést, amelyre a politikai gazdaságtan kritikájával Marx válaszolni próbált - mármint ha olybá vesszük,

„Marx kritikai elmélete arra próbál[t] rámutatni, hogy ami a társadalmi viszonyok közvetítését illeti, a munka történetileg unikális szerepet játszik a kapitalizmusban, és megpróbál[t]a megvilágítani a közvetítés e formájának konzekvenciáit. Hogy Marx a kapitalizmusban a munkára fókuszál[t], nem implikálja, hogy a termelés anyagi folyamata szükségképp fontosabb volna a társadalmi élet más szféráinál. A munka kapitalizmusbeli sajátszerűségének általa adott elemzése inkább arra mutat[ott] rá, hogy a termelés a kapitalizmusban nem egyszerűen technikai folyamat; kibogozhatatlanul összefonódik e társadalom alapvető társadalmi viszonyaival, azok pedig a maguk képére gyúrják. Az utóbbiak, a társadalmi viszonyok, érthetetlenek, ha csak a piacot és a magántulajdont nézzük. Marx elméletének ez az interpretációja a termelés és a gazdaság formájának (az értéknek) a kritikáját szolgálja, ahogy ezek a formák a kapitalizmus jellemzik, és nem egyszerűen a termelés és gazdaság privát kisajátítását kérdőjelezi meg. Az uralom egy, a munka sajátos karakteréhez társult absztrakt formájának terminusaiban jellemzi a kapitalizmust, és az uralomnak ebben a formájában jelöli ki a megfékezhetetlen »növekedés« és a mind fragmentáltabb munka, sőt a mind fragmentáltabb emberi létezés végső szociális gyökerét" (Postone, 1993: 17.).[21]

Így olvasva *A tőke* nem annyira „a történeti gazdasági formák mélyén lappangó általános meghatározások" glorifikálásának szándékára vall, mint in-

[20] „A bizonyításmenet szerint Marx vétkes, mert nem vette észre, hogy utópista javaslatai, úgymint államosítás, központosítás, tervezés, a munkaerő és a fogyasztási cikkek állami elosztása egyrészt megvalósíthatatlanok, másrészt megvalósításuk elnyomó és stagnáló társadalmi rendszerhez vezet." (Bródy, 1993: 27.)

[21] Meg kell jegyeznem, az idézet ugyan Moishe Postonétől származik, de az idézetben Postone voltaképp nem a saját álláspontjáról beszél, hanem a Marx-értelmezés egy folytatható - lukácsi, horkheimeri stb. - tradíciójáról; mondanám, tekintsük a megfogalmazottakat a kritikai elmélet valamiféle „minimálfogalmának".

kább a reményre, hogy sikerülhet megszabadulni az Ádámot sújtó átoktól (Postone, 1993: 380.).[22]

A kritikai elméletnek e nélkül a hangsúlya nélkül Marx talán valóban csak avítt eszközöket használó közgazdász (aki nem nagyon értett a matematikához).[23]

Amíg a kritika mint kritika izgalmasnak tűnt, Marx ellentmondásai is zsenialitásának a bizonyítékai voltak (filozófusok esetében tulajdonképpen nem ritka az ilyesmi).[24] Hogy Marx valamiképp mélyebb elemzését akarta adni a tőkés termelési módnak, mint amit annak működéséről minden szatócs tud, vélhetőleg vagy legalábbis egyebek közt annyit tesz, hogy nem technikai ér-

[22] „A szocializmus, Marx szerint, a termelés egy másfajta formáját [...] involválja, formát, amely nem valamiféle, lényegileg közvetlen emberi munkán alapuló meta-gépezetként szerveződik. Amely ennélfogva az individuális munka és tevékenység új, gazdagabb és inkább kielégítő módozatait tenné lehetővé, és lehetővé tenne egy másfajta relációt a munka és az élet más területei között. Ennek az átalakulásnak a lehetősége végső soron egy meghatározott tagadás lehetőségében gyökeredzik - a társadalmi közvetítés objektív formájának [mode] és az azzal társult absztrakt kényszernek az eltörlésén, a társadalmi közvetítés ama formájának az eltörlésén, amelyet végső soron a munka konstituál, és amely a kapitalista társadalmi formáció kvázi automatikus, iránnyal rendelkező dinamikáját és termelési formáját konstituálja. Vagyis az érték meghatározott történelmi tagadása, ahogy mint történelmi lehetőség Marx szeme előtt lebegett, felszabadíthatja az embereket saját munkájuk elidegenült uralma alól, miközben lehetségessé tenné, hogy a munka, megszabadítva történetileg specifikus szerepéből, olyasmivé alakuljon, ami gazdagítja, nem elszegényíti az individuumokat. A termelőerők megszabadítása azoktól a kényszerektől, melyeket a gazdagságnak a közvetlen munkaidőn nyugvó formája veti alá őket, az emberi élet megszabadítását implikálja a termeléstől. A hagyományos interpretáció fényében bizarrnak tűnhet, amit Marx elemzése implikál, tudniillik hogy az emberek többségének a munkája akkor válhatik kielégítőbb, inkább az önérzethez tartozóvá, ha a munka megszűnik társadalmilag konstitutív valami lenni." (Postone, 1993: 362.). - Amit idéztem, meglehetősen absztraktan hangzik, és nem kizárt hogy utópia; semmiképp sem válasz az *Überhaupt*ot kínzó kételyekre; de érdekesebbnek, bonyolultabbnak, a vizsgálódásra érdemesebbnek mutatja Marx utópikus rögeszméit - *A tőke* érvelésének „honnan"-ját (vagy „hová"-ját) -, mint ahogy azokat a létező (stb.) szocializmus lefordította, és ahogy ennélfogva azok az *Überhaupt*-ban körvonalazódtak.

[23] „Marxnál az egy tévhit, hogy ő valami matematikai zseni. Vagy lehet, hogy matematikai zseni, aki nem tudja a szöveges példákat megoldani.[...] Ez engem nagyon érdekelne, hogy hogy van az, hogy zseniális gondolkodók - Lukácsot is ebbe beleszámítom -, akiknek ez az egész kvantifikálási oldala a világnak olyan nehezen megy. Azért mert nagyon okosak és zseniálisak, valahogy megértik, de nagyon nehezen. Marx kínlódott, de ő nem írta volna *A tőké*t egy egész életen át, hogyha csak a társadalmi kérdések volnának. Azokat mellékmondatokban olyan zseniálisan köpi. De ott, ahol valamit le kell vezetni [...], kínlódik szegény" (Jánossy, 1986: 258.).

[24] „Ha első ellentmondás-elméletéről [a tőkés termelési mód, illetve az átmenet logikájáról van szó - *M. M.*] Marx azt állította, hogy Hegel dialektikájának a »talpra állítása«, joggal mondhatjuk másik ellentmondás-elméletéről, hogy Fichte antinómiáinak »talpukra állítása«. [...] Az, hogy Marxnak két különböző ellentmondás-elmélete van, gondolkodásának nem gyengesége,ellenkezőleg, *éppen zsenialitásának* egyik legragyogóbb bizonyítéka. Mint minden jelentős gondolkodó, ő sem áldozta fel az igazság különböző utakon és irányokban való keresését a szisztéma koherenciájának oltárán." (Heller, 2002b: 73., 76.)

telemben akart ellentmondás(ok)ról beszélni: nem problémákról, amilyenek minden gépezetben akadnak.

Az ellentmondás súlyát attól kapják a problémák, hogy arra vallanak, a kapitalista termelési mód képtelen beváltani azt, amit ígér/amit mint lehetőséget megszült, illetve csak torzpofaként képes beváltani, de ahhoz, hogy ez meglássék, a termelést a társadalom (kulturális, szociológiai, antropológiai stb.) összefüggésében, ha tetszik, filozófiailag kell elemezni. Már csak azért is, mert bár az anyagi termelés szemre szépen elválik a „szubjektívtól" (ahogy azt, hogy szubjektivitás, Joachim Ritter érti, némileg Hegel nyomán [Ritter, 2007: 57. skk.], szóval, mindentől, amit fejben kell megtartani, nem gazdasági intézményekben), de csak szemre, minthogy szelleme áthatja és a maga képére formálja azt (mint az a *Történelem és osztálytudat* főtanulmányából tudható). És az elemzés annyiban is rászorul a filozófiára, hogy nincs olyan, hogy bornírt, ha senki sem tud valami jobbról, mondjuk, mert értelmetlen az, hogy jobb - elképzelhető, hogy épp senki sem érzékeli a bornírtságot, de legalább megfogalmazhatónak kell lennie, és ha másnak nem, akkor legalább a filozófiának észben kell tartania, hogy lehetne másképp. Ha értelmetlen, hogy jobb, akkor persze minden másképpen van; akkor az ellentmondásokat férfiasan el kell viselni, be kell látni, hogy csak árnyoldalai valami nagyobb jónak, szóval problémák. Akkor a marxi történetfilozófiának csak az a szála tartható, amelyik szerint a kapitalisztikus termelési mód a fogalma szerint vett anyagi termelés kibontakozása a természet adta, patriarchális kötöttségek béklyóiból, a tisztán társadalmi meghatározások kimunkálódásának történelmi hordozója, a racionalitás maga, minden udvariaskodás nélkül - mert a patriarchális béklyókat ugyan csak „a technikai-társadalmi változások állandóan gyorsuló folyamatának" uralmára cseréltük, mely folyamat „valódi szubjektuma a tőke mint »felhalmozott holt munka«" (Márkus, 1986: 91.), de minden, ami ésszerűbbnek tűnik, csak irracionális kötöttségekhez vezet - , és bárminemű visszavételén töprengeni gondolati következetlenség voltaképpen, amelyből még csak termékeny utópia sem születhetik.[25]

Az *Überhaupt*, hiszen egy lehetséges *kritikai* gazdaságtan elemeit keresgélte, valamelyest még mintha ragaszkodott volna az elidegenedés kritikájának eszméjéhez, ha óvatosabbra fogalmazza is azt,[26] elvetve a *semmik vagyunk/minden*

[25] „A végtelen fantomját kergetve az ember azt a keveset is szem elől veszítheti, amit valóban elért" (Heller, 2002c: 247.).

[26] „[...] Marx már a szocializmus és a kapitalizmus közötti történetfilozófiai ellentétet is rossz - utópisztikus - terminusokban fogalmazza meg. [...] csak olyan intézményes formák kivívása remélhető, melyek között eredményesen fel lehet venni a harcot az elidegenedés már ismert tendenciái ellen, de tudva: a jövő szocialista mozgalmainak újra és újra szembe kell nézniük a feladattal, hogy az egyszer meghódított intézményes formákat elméleti és gyakorlati kritika tárgyává tegyék." (Bence-Kis-Márkus, 1992: 172.)

leszünk koreográfiáját; és az óvatosabbra fogalmazás ellen talán nem érdemes óvást emelni - az elidegenedés meglehetősen összetett képlet, Marx maga is a fogalmak sokaságával próbálja az elmélet hálójába fogni (Márkus, 1986: 79.), és ahogy a kapitalisztikus termelési mód számunkra legyártja, talán csak az egyik változat, még ha a legfontosabb vagy legnyomasztóbb is Marx szerint (Wood, 2006: 59.). (A történelem amúgy is „abból van", hogy csúfot űz az emberi tervezetekből, és feltehetőleg „történelemből" van az emberiség „igazi történelme" is...) Csakhogy a ragaszkodás idővel elpárolgott, mert mintha a probléma maga (Lukáccsal fogalmazva „az eldologiasodás jelensége") vált volna apránként légneművé, vagy másképp: valahogy elenyészett, ami Marxban „a modernitás legfontosabb kulturális szindrómájának" (Fehér, 1993: 160.) kritikáját inspirálta, és ezzel lassanként elenyészett az a vonzerő, amely valaha Lukácsot magát és (nem kis részben a hatása alatt) a 20. század nem hivatalos marxista hagyomány más figuráit megragadta. Ha Marxnak nem sikerült szétválasztania az anyagi termelést mindazzal egyetemben, ami azt kiküszöbölhetetlenül a szükségszerűség birodalmává teszi, hiszen gazdálkodni egy mégoly szépnek képzelt jövő társadalmában is kell, ha mással nem, az idővel, mondom, ha nem sikerült elválasztania attól, ami már az emberek között fönnálló viszonyokat érinti, és ahonnan ki kellene pusztulnia az uralomnak, hogy tér nyíljon az emberi erőkifejtés mint öncél (stb.) előtt, és az előbbit elsüllyesztenie a kellemetlen, de könnyen elintézhető dolgok alsó birodalmába - márpedig nem sikerült -, mert az ember nem léphet ki a szükség világából, akkor a kritika nincs mibe belemélyessze a fogát. Vagy talán volna mibe, csak nincs miért. Tiszta szerencse, mert hogy nincs foga.

Amikor volt még, amikor a próféta még bujtogatni tudott, (mondtam már) ellentmondásai is zsenialitásának a bizonyítékai voltak (filozófusok esetében tulajdonképpen nem ritka az ilyesmi). Amit pedig, elsősorban a *Gazdasági-filozófiai kéziratok*ban persze, de imitt-amott később is, fölvillantott abból, mi volna az, ami jobb a fennállónál, és aminek talán csak szimbolikus hipotipózisát tudta megfogalmazni (valamit, ami nem olyan, de valahogy úgy „ketyeg" - hogy ráismerhessünk, ha netán találkozunk vele), legalábbis „termékeny utópia". („Engels büszkén beszélt a szocializmus fejlődéséről az utópiától a tudományig - olvasható a *Marx szükségletelmélete* végén. - Ma már nem tagadjuk, hogy ebben a tudományban nem kevés az utópikus elem. De Ernst Bloch találóan mondotta, hogy vannak terméketlen és termékeny utópiák. S az, ami Marx elképzelésében az »egyesült termelők« társadalmáról, az egyesült individuumok szükségletrendszeréről a *mára* vonatkoztatva, *saját cselekvési lehetőségeinkre* vonatkoztatva sok szempontból utópisztikus, ettől még nem kevésbé termékeny. Normát ad, amelyen elképzeléseink relativitását lemérhetjük..." - Heller, 2002b: 124-125.). Utóbb - a posztmodern változatban (Heller, 2002c: 221.) - az emberi lényegbe ágyazott legdrágább jószág,

az utópikus terhekkel leginkább megrakott emberi szükséglet, a társiasság visszaperlése (Heller, 2002b: 121. skk.)[27] az életformák sokfélesége biztosította szabadság dicséretére váltott – a kapitalisztikus termelési mód egyebek mellett, úgy tűnik, mestere a kompenzációknak is.

Egy pillanatra visszakanyarodva Lukácshoz: ezzel, gondolhatnánk, elpattantak az utolsó kötelékek is, amelyek az iskolát Lukácshoz kötötték; a *Történelem és osztálytudat*nak persze kijár az elismerés, hogy zseniális mű, az egyetlen zseniális mű, amelyet Marx után a marxista gondolkodás produkálni bírt, de ha egy műnek már nemcsak a válaszaival nem értünk egyet, hanem már a kérdéseiről is úgy tartjuk, jobb lett volna föl sem tenni őket, akkor az aligha tartozik a gondolkodás vérkeringéséhez (és minthogy szellemében a *Történelem és osztálytudat*tal rokon (lásd Bernstein, 1984), vélhetőleg elszakadtak *A regény elméleté*hez fűző kötelékek is). Mondom, gondolhatnánk, de az esztéta Lukács és talán furcsának tűnő módon – ezen a tájon, ahol harminc éve ember nem vette kezébe a kései esztétikát, mindenképp furcsának tűnő módon – épp *Az esztétikum sajátosság*ának köszönhetően megmaradt a Lukács iránt táplált vonzalom. Nem érthetetlenül, a művészet sok mindenféle remény végső menedéke (Heller, 1986b: 143–157.).

(Bizonytalan színű farok) Hogy a modernitás posztmodern kritikája és védelmezése (kinél mi, a Budapesti Iskola esetében inkább védelem) tart-e valamiféle rokonságot Marxszal, s ha igen, hányad fokút, érdekes probléma, amelybe azonban nem szívesen bonyolódnék bele. Akárhogy is, ami a Marxtól vett búcsút illeti, *A marxizmus mint politika – gyászjelentés*nek van egy ebből a szempontból figyelemre méltó gondolatmenete:

„Marx azzal, hogy egyaránt épített a forradalmi iparosításra és a forradalmi proletariátusra, mind a mai napig megszabta a politikai szókincset, amely a »kapitalizmus« kontra »szocializmus« ellentétpáron alapult. […] Azzal, hogy bevezette a »kapitalizmus« és »szocializmus« nyelvét, s azzal, hogy azt sugallta, a gazdaság a társadalmi lét minden más

[27] „Nem látom okát azt gondolnunk, Marx úgy hitte, az osztálytársadalom megszüntetése eltüntetné az individuumok közt adódó konfliktusok minden forrását, vagy tökéletes megegyezést teremtene közöttük közös jövőjük kormányzását illetően. Az osztályokon túli *[post-class]* társadalom a szemében nem a történelem, csak az emberi »előtörténet« végének számított. Ám Marx úgy tartja, a múlt minden társadalmában (a gazdasági fejlődés legkezdetlegesebb fokain túl) ezeket a konfliktusokat és viszályokat mind tartalmukban, mind formájukban az osztálykonfliktus mindennél súlyosabb ténye határozta meg. Amit az emberek úgy érzékeltek, mint magából az emberi természetből fakadó »társiatlan társiasságot«, »mindenki harcát mindenki ellen«, az Marx számára, ahogy korábban Rousseau számára is, nem a természet ténye volt, hanem társadalmi produktum. Csakhogy az emberi történelem a mélyben sokkal inkább volt mindig is az emberi együttműködés története, mint azoké az antagonisztikus formáké, melyeket ez az együttműködés magára öltött. Marx úgy tartja, hogy az emberiségnek van esélye megszabadulni az osztálykonfliktustól és megőrizni a társadalmi együttműködést […] és belefogni az emberi történelembe." (Wood, 2014: 269.).

szféráját mozgató középpont, Marx megadta a korai modern kor alaphangját. [...] Nemcsak a szocialisták nyelvét találta ki, hanem az ellenségeikét is. A »kapitalizmus kontra szocializmus« ellentéten alapuló szókincs fokozatosan, a modern kor nagykorúsodásának mértékében adja át a helyét egy újnak, amelyben nincs megkülönböztetve a társadalmi élet valamely centruma, hanem amely a társadalom egyes mozgatórugóit, a funkcionális munkamegosztást, a politikai szabadság megszervezésének kulturális trendjeit és módjait a maguk jogán ismeri el." (Fehér-Heller, 2002: 301.)

Túl a történeti-politikai olvasaton, az idézetből kihallik egyfajta metodológiai megkönnyebbülés is. És ez a megkönnyebbülés, gondolom, érthető, majdhogynem magától értetődő. Egy (harmadik), hozzávetőleg *Az ifjúlukácsizmusig és továbbal* egy időben született, a keletkezése idején ugyancsak megjelenetlen maradt kéziratban, amelyben egy fiatalabb filozófusnemzedék adott számot Marxhoz fűződő viszonyáról, Endreffy László, akkor frivolnak tűnő módon csak annyit írt, hogy ugyan tisztában van azzal, hogy van valamiféle összefüggés a medve és a málna (tudniillik „gazdaság" mint „a társadalmi lét minden más szféráját mozgató középpont" és a hasonlat szerzőjének érdeklődésére számot tartó szellemi jelenségek) között, de ő a maga részéről szívesebben foglalkoznék a málnával csak úgy önmagában.[28] S hát a filozófia málnában gazdag, miért kellene állandóan a medvét macerálni?

Egy másik szögből már különösebbnek tűnik a fejtegetés - mintha arra a helyzetre utalna, amelyben a gazdaság, szemre legalábbis, lelépett a színről. Ami így idétlen megfogalmazásnak tűnhet, minden magára adó újságnak van gazdasági melléklete, minden híradásban vezető hír egy nagyobb üzlet vagy üzleti bukás, és bárki, aki egy kicsit is ért a számítógéphez, és van némi fölösleges pénze, tőzsdézhet mint valami pocakos, szivarozó, cilinderes kapitalista stb. De mint hatalom mintha fölszívódott volna, eltűntek jól látható intézményei, a füstölgő gyárak, velük a munkakezdést és a leállást jelző szirénák, nem járnak köztünk „munkás külsejű egyének" (egyszer régen a személyleírás általánosan használt formulája volt ez), az *„innerweltliche Askese"* a porban (stb.). A kvázi-szerencsejáték alakját (látszatát) öltött pénzcsinálásnak (az eldologiasodás korszerű formájának?) nincs szüksége méltóságteljes műgörög oszlopokra (vagy ha van, azok takarásban állnak). Amivel nem biztos hogy megszűntünk *Arbeitstier* lenni, akit a tőke értékesülési szükséglete ugráltat (nem biztos, hogy az ember nincs „leigázó módon alárendelve a munkamegosztásnak, és ezzel a szellemi és testi munka ellentéte is megszűnt", a „munka nemcsak a létfenntartás eszköze, hanem maga [...] a legfőbb létszükséglet", és a „termelőerők fejlődése" csak annyiban jön

[28] Nincs példányom a szóban forgó kéziratból, a hivatkozásban kénytelen vagyok (megbízhatatlan) emlékezetemre hagyatkozni.

számba, hogy annak „az egyének mindenirányú fejlődése" a voltaképpeni feltétele).

Talán csak „a »civilizációs folyamat« egy új változatáról" van szó „a fogyasztók likvid modern társadalmában", a megrendszabályozás egy kellemesebb változatáról, amely

„[...] ha egyáltalán szül, kevés elégedetlenséget ellenállást vagy lázongást szül, köszönhetően annak, hogy az új *kötelezettséget* (a választás kötelezettségét), igen célirányos módon, a választás *szabadságként* tálalja fel. [...] Az ember hajlamos volna azt mondani, Hegel, megengedem, vitatott formulája, hogy tudniillik a szabadság megértett szükségszerűség, lett valósággá - bár a dolog iróniája, hogy egy olyan mechanizmusnak köszönhetően, amelyik a »megértés« mozzanatáról megfeledkezve reciklálja a szabadság tapasztalatává a szükségszerűség kényszereit" (Bauman, 2007: 75.).

Legalábbis amíg a kapitalisztikus termelési mód „szkeptikus utópiaellenessége", amely a szűkösségből „horizontális hiányt" csinál (hiányt, amely egyszer majd megszüntethető), és ezzel fenntartja a szűkösség termelésének/a szűkösség megszüntetésének/a szűkösség újratermelésének örökké bővülő ciklusát (Fehér, 1993: 172-173.), hajlamos a sarkantyúját az ember oldalába vágni, motiváció gyanánt privát kudarcnak mutatva, ami *„systembedingt"* pofára esés (tudniillik hogy nem sikerült a napos oldalra átvergődnünk), és ekképp táplálékkonkurenseket csinál belőlünk, csak mert mit sem látunk a szerepeket kiosztó gépezetből - mondom, legalábbis addig érheti kétely, hogy amivel dolgunk akadt, az legalábbis majdnem olyan jó, mint amivel Marx kecsegtetett, és ez a „második legjobb" legalább összejön. Legalábbis addig nem egészen idejét múlt a „gyanakvás" filozófiája (kerültünk bármilyen messze is egyik vagy másik tételétől). Mert talán csak „a fantázia privatizálása"[29] incselkedik velünk.

*

Nemrégiben egy előadását Heller Ágnes azzal zárta, Marx következtetéseit „már alapjában véve senki sem fogadná el, de a muzsikát, a dallamot" - az igazságtalanságokon való felháborodás dallamát, az utópia dallamát, a politikai zsarnokság ellen való lázadás dallamát, a kritikai gondolkodás dallamát -, „azt igen" (Heller, 2016: 22-23.). És hogy Marx „elfoglalta helyét a halhatatlanok között, akiket a halandók mindig a maguk szükségleteire szabnak". Sovány vigasz nagy tanácstalanságunkban, magunkra hagyva az *Überhaupt* már többször idézett kritikusának kérdésével: miért Marx a hibás, ha mi vagyunk a hülyék?[30]

[29] A kifejezést Eric Hobsbawmtól kölcsönöztem (Hobsbawm, 2009: 412.).

[30] Bródy, 1993: 28. Az eredetileg múlt időben megfogalmazott mondatban megváltoztattam az igeidőt.

IRODALOM

Almási Miklós–Nádra Valéria (2017): Lukács – töredékek személyesen. Részlet egy készülő életút-interjúból. *2000*, 3. 16–30.

Bauman, Zygmunt (2007): Society of Consumers. In uő: *Consuming Life*, Cambridge–Malden, MA: Polity Press

Bence György–Kis János–Márkus György (1992): *Hogyan lehetséges kritikai gazdaságtan?* Budapest: T-Twins–Lukács Archívum

Bernstein, J. M. (1984): *The Philosophy of the Novel.* Lukács, Marxism and the Dialectics of Form, Minneapolis: University of Minnesota Press

Bloch, Ernst (2016): Az egyidejűség szépségéről. Bloch és Lukács levelezése, 1948–1971. *Eszmélet*, 110. 86–115.

Fehér Ferenc–Heller Ágnes (2002): *Marx és a modernitás.* Budapest: Argumentum–Lukács Archívum

Heller, Ágnes (1986a): Die Philosophie des alten Lukács. In: Dannemann, Rüdiger (ed.) (1986): *Georg Lukács – Jenseits der Polemiken.* Frankfurt a. M.: Sendler, 125–142. – Magyarul: Az idős Lukács filozófiája. In: Heller–Fehér (1995): 414–432.

Heller Ágnes (1986b): Lukács und die Heilige Familie. Versuch einer rettenden Kritik, In: Dannemann, Rüdiger (ed.) (1986): *Georg Lukács – Jenseits der Polemiken.* Frankfurt a. M.: Sendler, 143–157. – Magyarul: Az idős Lukács filozófiája. In: Heller–Fehér (1995): 433–447.

Heller Ágnes (2002a): Marx és az „emberiség felszabadítása". In: Fehér Ferenc–Heller Ágnes (2002): 183–202.

Heller Ágnes (2002b): Marx szükségletelmélete. In: Fehér Ferenc–Heller Ágnes (2002): 5–132.

Heller Ágnes (2002c): A szükségletek elmélete – új szemszögből. In: Fehér Ferenc–Heller Ágnes (2002): *221–251.

Heller Ágnes (2016): Elidegenedés, fetisizmus, eldologiasodás fogalmai Marx filozófiájában, In: Marosán Bence Péter (szerk.) (2016): *Elidegenedés es emancipáció. Karl Marx és a Gazdasági-filozófiai kéziratok.* Budapest: , L' Harmattan, 15–23.

Heller Ágnes–Fehér Ferenc (1995): *A Budapesti Iskola: A Tanulmányok Lukács Györgyről*, I. Budapest: T-Twins–Lukács Archívum

Heller Ágnes–Fehér Ferenc–Márkus György (1991): *Diktatúra a szükségletek felett*, Budapest: Cserépfalvi

Hobsbawm, Eric (2009): Az Ó- és Újvilág: Kolumbusz 500 éve. In: Uő: *Hétköznapi hősök. Ellenállók, lázadók és a dzsessz.* Budapest: L'Harmattan

Fehér Ferenc (1993): Az „általános szűkösség" szocializmusa, in Heller Ágnes–Fehér Ferenc): *A modernitás ingája*, Budapest, T-Twins (1993): 158–187.

Fehér Ferenc–Heller Ágnes (2002): Marxizmus és politika – Gyászjelentés. In: Fehér Ferenc–Heller Ágnes (2002): *Marx és a modernitás.* Budapest: Argumentum–Lukács Archívum, 297–301.

Kis János (2017): A „kultúra, tudomány, társadalom" Márkus György életművében: In: Márkus György: *Kultúra, tudomány és társadalom.* Budapest: Atlantisz, 803–830.

Kiss Viktor (2002): A reneszánsz ember kétszer. *Élet és irodalom*, január 4. (XLVI. évf. 1.)

Ludassy Mária (2002): Taktikák és etikák, *Élet és irodalom*, január 11. (XLVI. évf. 2.)

Fehér Ferenc (2007): Az ellenállás nyelve. A „kritikai marxizmus" és a „marxizmus-leninizmus" Magyarországon. In: Uő: *A bestiárium antropológiája*, Budapest: Gond-Cura, 29–46.

Jánossy Ferenc (1986/87): Életútinterjú Jánossy Ferenccel. Készítette: Hegedűs B. András–Kozák Gyula–Sz. Dér Ilona. *Medvetánc*, 1986/4. – 1987/1., 221–306.

Lukács, György (Georg) et al. (1975): *Individuum und Praxis. Positionen der „Budapester Schule"*. Frankfurt a. M., Suhrkamp

Lukács György (1987): A történelmi materializmus funkcióváltozása (A történelmi materializmus kutatóintézetének megnyitó előadása). In: Uő: *Forradalomban*. Budapest: Magvető, 167–182.

MacIntyre, Alasdair (2005): Marxista álarc és romantikus arc. In: Kiséry András–Miklósi Zoltán (szerk.) (2005): *Vándorló elmélet. Angolszász írások Lukács Györgyről*. Budapest: Gond-Cura, 165–181.

Marcuse, Herbert (1932): Neue Quellen zur Grundlegung des Historischen Materialismus, *Die Gesellschaft* (Berlin), 9. 1932, 136–174., illetve In: Uő: *Ideen zu einer kritischen Theorie der Gesellschaft*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1969, 7–54.

Márkus, György (1986): Verdinglichung und Entfremdung bei Marx und Lukács. In: Dannemann, Rüdiger (ed.): *Georg Lukács – Jenseits der Polemiken*. Frankfurt a. M., Sendler, 71–104.

Márkus György (2017):): Walter Benjamin, avagy az áru mint fantazmagória. In: Uő: *Kultúra, tudomány, társadalom. A kultúra modern eszméje*. Budapest: Atlantisz, 687–740.

Márkus György–Vajda Mihály (1997): *Budapesti Iskola. Tanulmányok Lukács Györgyről*, II. Budapest: Argumentum–Lukács Archívum

Marx, Karl (1957): *A hegeli jogfilozófia kritikájából. Bevezetés*. MEM 1. Kossuth, 7–18.

Negt, Oscar (1974): Marxismus als Legitimationswissenschaft. Zur Genese der Stalinistischen Philosophie. In: Negt, Oscar (ed.): *Nikolai Bucharin und Abram Deborin. Kontroversen über dialektischen und mechanizistischen Materialismus*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 7–50.

Postone, Moishe (1993): *Time, Labor and Social Domination. A Reinterpretation of Marx' Critical Theory*. Cambridge: Cambridge University Press

Radnóti Sándor (2002): A renegát Heller. *Élet és irodalom*, január 11. XLVI. 2.

Ritter, Joachim (2007): A szubjektivitás és az ipari társadalom. In: Uő: *Szubjektivitás. Válogatott tanulmányok*. Budapest: Atlantisz, 57–80.

Szalai Miklós (2012): A kritikai gazdaságtan félbemaradt kritikája. *Századvég*, 17, 63. 11–51.

Tőkei Ferenc (1965): *Az „ázsiai termelési mód"*. Budapest: Kossuth

Tőkei Ferenc (2005): Az „ázsiai termelési mód" kérdéséhez (1960). In: Uő: *Ázsiai termelési mód, antikvitás, feudalizmus*. Budapest: Magiszter Társadalomtudományi Alapítvány, 11–172.

Vajda Mihály (2017): Lukács és a Budapesti Iskola. In: Uő: *Szög a zsákból*. Budapest: Magvető, 125–166.

Wood, Allen W. (2006): *Karl Marx* (Second editon). New York–London: Routledge

Wood, Allen W. (2014): *The Free Development of Each. Studies on Freedom, Right and Ethics in Classical German Philosophy*. Oxford: Oxford University Press

MERÉNYI M. MIKLÓS

SZOCIALIZMUS VAGY BARBÁRSÁG: A DEMOKRATIKUS KÉPZELŐERŐ FORRADALMA

A hegeli államjog kritikájában Marx így fogalmaz:

„A demokrácia minden berendezkedés megoldott rejtvénye. Itt a berendezkedés nemcsak magánvalóan, a lényeg szerint, hanem az egzisztencia, a valóság szerint állandóan vissza van vezetve valóságos alapjára, a valóságos emberre, a valóságos népre, és mint ennek saját műve van tételezve." (Marx, 1957: 231.)

A demokratikus berendezkedés csak a nép egyik meghatározásaként, mégpedig önrendelkezéseként jelenik meg. Az emberek nem csupán passzív elszenvedői koruk társadalmi összefüggéseinek: alakítják azt és benne formálódnak meg. Ez inspirálta a Szocializmus vagy Barbárság (*Socialisme ou Barbarie* [SouB]) csoport tagjait az 1945 utáni, bürokratizálódó kapitalizmus kritikájának megfogalmazására. A trockista pártból induló Chaulieu[1]–Montal[2]-tendencia, amely a SouB későbbi két vezéregyéniségének álnevét rejti, egy olyan korban lépett fel, amikor az antikapitalista politika a kommunisták kezében összpontosult Európában. 1947/48-ban kommunista miniszterek ültek a kormányban Ausztriától Finnországig, miközben keleten lezajlott a sztalinizáció. A sztrájkok száma 1952-ig csökkent, ekkor azonban spontán önszerveződéssel új tiltakozási hullám indult, amelynek követelései túlmutatnak a szűken vett elosztási kérdéseken, és a hierarchia problémáját

[1] Cornelius Castoriadis (1922–1997) görög-francia filozófus. 1945 decemberében emigrált a görög kommunisták trockistákkal való leszámolásának tapasztalatával, sokáig álnéven publikál. A francia állampolgárság megszerzéséig (1970) az OECD közgazdásza. Marx mellett Weber és Freud, valamint a lacani gyökerű, de azzal kritikus pszichoanalízis volt rá komoly hatással, amellyel felesége, Piera Aulagnier révén ismerkedett meg.

[2] Claude Lefort (1924–2010) a francia politikai gondolkodás antitotalitárius fordulatának központi alakja. Tanára és későbbi mentora, Maurice Merleau-Ponty fenomenológiáját demokratikus politikai elkötelezettséggel kapcsolta össze. Castoriadissal kezdettől figyelemmel követték a keleti blokk társadalmainak fejlődését. Lefort nagy jelentőséget tulajdonított a szemtanúk (Kravcsenko, Szolzsenyicin) leírásainak. Fontos inspirációjuk volt az 1956-os magyar forradalom (vö. Lomax, 1981). Gondolataik az ellenzéki szamizdat irodalomban is megjelentek.

célozták mind a bürokratizálódó tőkés vállalat szintjén, mind a munkásokat képviselő politikai szervezetekben, beleértve a szovjet típusú társadalmakat.

A SouB a korszak francia és nemzetközi eseményei közepette igyekezett megtalálni ennek az új, antikommunista baloldalnak a hangját. Az értelmiségiek, diákok és munkások (főként a Renault-gyár aktivistái) alkotta forradalmi szervezet abból a meggyőződésből indult ki, hogy a munkásosztály kreatív, önmagát megszervező és értelmező gyakorlata hordozza a szocializmus valódi tartalmát, annak elméleti kérdéseire az üzemek önszerveződése ad választ. Felismerve az abból fakadó történelmi erőt, hogy a munkások önmagukat a társas viszonyaik aktív autonóm alakítóiként képzelik el, e közös, demokratikus gondolkodás és cselekvés terének és nyelvének fejlesztéséhez kívántak hozzájárulni. A forradalmi képzelőerő úgy „kényszeríti táncba" a megkövesedett társadalmi viszonyokat, hogy annak eredendő szükségleteire apellál (Marx, 1957: 381.). Ez az emberi és társadalmi létezés már meglévő jelentéseinek és képességeinek felszabadítása a történelem törvényszerűségei, szűkre szabott racionalitása alól. Az irányítás és az elmélet demokratizálása révén a közös reflexióban a képzelőerő a társadalom teremtő elvévé válik.

A következőkben bemutatott csoport és két fő gondolkodója Marx művének gyakorlati-politikai intuícióit megőrizve igyekeztek kitörni a dogmatikus marxizmus keretéből, amely ekkor a forradalmi képzelet helyét töltötte be. A szovjet bürokratikus totalitarizmus tanulságainak megfogalmazása során kétségbe vonták, hogy a lenini párt önmagában képes lenne kifejezni a munkások történelmi tapasztalatát, megtestesítve a munkásosztály küzdelmeinek eredményét. Szakítottak a trockizmussal is, ami szerintük nem ment elég messze a bürokrácia elemzésében, amikor a Szovjetuniót eltorzult munkásállamnak láttatta. Ez a kezdettől létező antitotalitárius baloldaliság, ami a folyóirat legmaradandóbb örökségének tekinthető, politikailag elszigetelte a SouB-t, amely így elsősorban külföldi antisztálinista, tanácskommunista (Pannekoek), önigazgató szocialista hagyományokkal, csoportokkal érintkezett. Ami az itt bemutatott felfogásból legalábbis a felszínen a mai baloldali mainstream részének tetszik, megszületésekor kiváltotta a befolyásos értelmiségi körök éles bírálatát.

Sartre (1968) a nagy presztízsű *Les Temps Modern*ben elítélte a sztrájkhullámot. Szerinte a munkások radikális önszerveződése rontotta a munkásosztálynak a kommunista párt által biztosított pozícióját, tömeggé szerveződését. Sartre úgy látta, a bürokratikus renddel szembeszegülő elemi csoportok szükségképpen kisebbségben maradnak, nincs objektív forradalmi erejük. Lefort élesen bírálta ezt a felfogást, amelyet a progresszív értelmiségiek módszerének nevezett. Ez a tárgyának fölébe szálló, elképzelt megfigyelőpontból saját szerepét és részvételét nem artikuláló attitűd, amely a gyakorlatban pragmatikus társutassággal párosult, az emancipatorikus küzdelmeket

végső soron a szovjet rendszerhez kötötte. Lefort úgy látta: ezt csak bukás és kiábrándulás követheti. A SouB egy merőben másfajta elkötelezettséget kívánt megalapozni, amelyik nem helyezi kívül magát a társadalom önmagát intézményesítő eseményein, azon a történelmi folyamaton, ahol az emberek érintkezéseikkel és cselekvésükkel tapasztalatokat gyűjtenek és halmoznak fel. Lefort és Castoriadis számára a társadalom nem valamilyen elméleti reprezentáció passzív tárgya, hanem saját elköteleződésük és látásmódjuk is benne gyökerezik. Számukra a nép önrendelkezése mint a valóságos emberek saját műve; az elidegenedett folyamatokon mindig túlmutató, történelmileg nem determinált intézmény(esülés) az, amiben a gondolat - még a marxi mű is - kifejti hatását.

SZOCIALIZMUS VAGY BARBÁRSÁG (1949-1967)

A „dicsőséges három évtizedként" emlegetett korszak hajnalán a SouB alapítói a Rosa Luxemburg által híressé tett alternatívát látták maguk előtt, de nem a kommunizmus esélye és a „szabad világ" közötti hamis választásként. A politika két, egymást kizáró társadalomszervezési elv közötti morális döntéssé silányult, háttérbe szorítva a szürke, hétköznapi elnyomás elleni spontán, sokszínű küzdelmeket. Ahogy az algériai válság és de Gaulle berendezkedése után alábbhagytak a forradalmi remények, a francia baloldal elvesztette orientációs pontjait. A SouB, amely egyszerre volt folyóirat és forradalmi szervezet, azzal a felismeréssel lépett fel, hogy a szovjet típusú és a magát liberálisnak beállító nyugati társadalmakat egységesen mint a bürokratikus kapitalizmus formáit kell szemlélni. Ennek jegyében az elszigetelődéstől való félelem nélkül konfrontálódtak a dogmatikus marxizmussal. Csekély, néhány ezer fős létszámuk ellenére a munkásmozgalom egésze számára kívántak irányt mutatni. A belülről is demokratikus szervezet célja a társadalom demokratizálása volt a bürokratikus kapitalizmussal szembenálló egyéni és társadalmi autonómia erősítésével. Ugyan innovatív és termékeny elméleti pozíciókat alapozott meg, a SouB szervezetként túlbecsülte önállóságát a marxizmus forradalmi horizontjához képest, és végsősoron nem tudta meghaladni a munkás-értelmiségi felosztást.

A Castoriadis által képviselt, pártszerűbb, szellemi befolyásra törekvő irányvonal megerősödése után Lefort és mások (Ngo Va, Lyotard, Simon) kiléptek a csoportból. A kollektív gondolkodás eredményeként születő, munkás tanúságtételekhez fűzött elméleti széljegyzetek helyét teoretikus írások vették át. Mintegy végső konklúzióként, amikor Castoriadis a marxizmus által kínált forradalmi horizonttal való szakítását hirdette meg, a csoport elveszítette közös fogalmait és politikai horizontját, és feloszlott. Tagjai azonban

később is együttműködtek, már az intellektuális mezőben: Castoriadis, Lefort és Morin a '68-as események közepette hatásos elemzést közölnek, majd tanítványaikkal a *Textures* és a *Libre* folyóiratokban is közösen publikáltak.

A szovjet rendszer kritikája volt a SouB legmarkánsabb vonása, amely később, különböző formákban (Lefort totalitarizmus-elmélete, Castoriadis sztratokrácia-elmélete)[3] tovább élt, és hozzájárult a francia baloldal antitotalitárius fordulatához. Úgy látták, a marxi alapon álló forradalmi gondolat nem összpontosulhat az államhatalom megszerzése körül, hanem a hatalomról való újfajta gondolkodást kell hordozzon, ami a szocializmus nyitott kérdéseként jelenik meg. Az autonómia a forradalmi gondolkodást kikristályosító szereppel rendelkezik, de nem kínálja előzetesen a munkásosztály objektív érdekeinek átfogó elméletét. A dogmatikus marxizmus ezzel szemben a végletes elidegenedettségből való végső felszabadulás mítoszával radikális törést iktat be a történeti múlt egésze és az új társadalom jövője között. Egy ilyen elmélet birtokában a politika célja a társadalmi tér totális uralása, ami egyszerre az elmélet megalapozása és tárgya. A lenini párt eszerint egy nem létező királyi út az ellentmondások nélküli társadalom felé, hisz általa elsikkad a hatalom kérdése, az, ahogyan a társadalom önmagára reflektálhat. A nép identitásának megragadása, érdekeinek leképzése nem lehetséges a demokratikus viták megkerülésével. A bürokratikus vezetés, amely tudományos elméletével a társadalmat a gyár mintájára szervezi meg, kifejezve annak törvényszerűségeit, a bürokratikus kapitalizmus totális formája. A szovjet rendszer nem keleti despotizmus, hanem a modern társadalom egyik válfaja. Nem megrekedt, eltorzult, átmeneti forma, hanem egy új, önálló rezsim, amelyben a párt hatalomra jutása és a társadalmat homogenizáló pőre hatalomgyakorlása önmagát igazolja, miközben egy privilégiumai fenntartásán munkálkodó, az államot magába olvasztó nómenklatúra kollektív kizsákmányolást gyakorol.

A társadalom a maga értelemteli egységében nem e gazdasági prizmán keresztül ragadható meg. Illúzió, hogy a termelés szférájának tudományos újraintézményesítésével spontán megoldódik a hatalom kérdése. A nyugati fragmentált bürokratikus kapitalizmusban mindez nincs a felszín alá szorítva, léteznek terei a tiltakozásnak és a szabadságnak, de a rendszer osztozik társadalmi képzetein totalitárius válfajával. Az irányító bürokratikus racionalitás az utasítást adók és azt végrehajtók éles elválasztásával megfosztja a

[3] Eszerint a '70-es évektől a Szovjetunió már nem bürokratikus kapitalizmus, azt egy sztratokrácia, a hadi komplexumot irányító politikai réteg uralja, ami a demokratikus akaratképzés (a civil mivolt autonómiájának) elfojtása és a fogyasztás feletti kontroll révén lehetséges (Arato, 2016: 146–167.). Szemben a disszidensek különböző neomarxista elméleteivel, Castoriadis úgy látta, e rezsimnek nem lehetséges marxista kritikai elmélete, a munkásellenállás csak még irracionálisabbá teszi annak működését.

munkást attól, hogy sajátos létét, teremtő gyakorlatait felismerje egy potenciálisan autonóm társadalom alkotó tényezőjeként, és ebből az önszerveződés új képességei fejlődjenek ki. Castoriadis felrója Marxnak, hogy az osztályharc gyakorlata kívül marad a politikai gazdaságtani elméleten (van der Linden, 2007). Szerinte a munkaerő nem tekinthető tisztán gazdasági terminusokban leírható árucikknek, nincs a termelés technikai fejlettsége alapján előre meghatározható értéke. A technológia nem semleges: erőviszonyokat és küzdelmeket hordoz, amelyeket nem determinál. A bürokratikus kapitalizmus kritikai elmélete számára a valódi ellentmondás nem szűkíthető a gazdaság szférájára (kizsákmányolás), azt az össztársadalmi szintű termelésben az irányító, utasításokat adó vezetők és az utasításokat a hatékonyság érdekében végrehajtó beosztottak közötti politikai konfliktus hordozza. A kapitalizmusnak ugyanis működéséhez szüksége van a munkás spontán kreativitására, mivel nincs olyan totális tudása önmagáról, amely minden helyzetben érvényesülő szabályokat alkothatna. A tudományos munkaszervezés nem redukálja robotokká az embereket.

A csoport érzékelte a marxizmus mint forradalmi gondolkodás megmerevedését, ezért az osztályharc praxisaiból táplálkozva, fogalmainak felfrissítésére törekedett. Castoriadis 1963–1965 között azonban már arról írt, hogy vagy marxisták maradunk, vagy kitartunk a forradalmi gondolkodás mellett (Curtis, 1997: 139–195.). Úgy látta, utóbbinak kiutat kell találnia a történelem tudományos elméletei közül, amelyek az emberiség történelmét a kapitalista rendszer sémájában és kategóriái szerint egységesítik és értelmezik, azt a technikai fejlődés törvényeire bontva le. Szemében Marx egy gigantikus szekuláris-racionális „egyház" dogmáinak atyjává, a marxizmus a bürokratikus társadalomszervezés hatékony ideológiájává vált. Castoriadis érett filozófiáján végigvonul az itt kitapintott ellentmondás, amely a marxizmus és általában a nyugati társadalomfilozófiák két meghatározó tendenciája között feszül. A termelőerők fejlődése mint a történelem átfogó logikája és az osztály fogalma szerinte az emberiség társadalmi-történeti formáinak önkényes összekapcsolása, amely a fejlett kapitalista társadalmak elemzésén alapul. Ezzel az európai politikai gondolkodás eredendően racionalista elemét hordozza, számára a munkásmozgalom gyakorlata mindössze a történeti dialektika technikai oldala. Van azonban a modern nyugati és benne a marxista elkötelezettségű gondolkodásnak egy másik összetevője is, amely radikális képzelőerőnket hozza játékba. Ez a történelmet kreatív, nyitott alkotófolyamatként teszi láthatóvá, amely egy valódi mozgalom autonóm gyakorlatában tárul fel.

Lefort a SouB időszakában született írásainak célja az ideológiák mögött a munkások saját látásmódjának megragadása. Ez egyfajta történeti fenomenológia, amely szoros kapcsolatban áll a munkások által megírt, töredé-

kesen megnyilvánuló, hiteles tapasztalatokkal (Hastings–King, 2014). Lefort (1952), akire Merleau-Ponty mellett az ősi társadalmak antropológiai leírásai is hatást gyakoroltak, úgy látta, hogy az autonómia az önmagát történetileg elgondoló modern társadalomban vált lehetségessé. A társas viszonyokból fakadó, ám azokon túlmutató jelentésadásokban munkáló kreatív képzelőerő kidolgozásával túl kívánt lépni elmélet és gyakorlat rendszerszervező munkamegosztásán. E megismerés és értelemadás alanya nem az egyén, hisz annak nézőpontja közös képzeteikben eredendően összekapcsolódik más nézőpontokkal, társadalmi praxissá téve a politikai reflexiót. A munkásoknak az emancipációról szóló gondolkodását vezető eszmék, képzetek szövetének újraalkotására, tehát annak megértésére, ahogy maguk a cselekvők interpretálják a társadalmi valóságot, a SouB munkás aktivisták tanúságtételeinek közlésével és elemzésével tett kísérletet. Az írás itt nem eleve értelemmel rendelkező tények rögzítése és beépítése egy elméletben lehorgonyzott rendszerbe, amint arra a munkairányítás hatékonyságát célzó fordista és taylorista módszerek is törekedtek. Az írás az a folyamat, ahol a munkás egyéni tapasztalata kollektív nézőponttá válik, átpolitizálódik, közös látómezőkben, az ellentmondások felismerésében és megváltoztatásukra irányuló gyakorlatban egyesül. Doktriner ideológiai iránymutatás helyett Lefort szerint láthatóvá kell tenni a munkások önszerveződésének teremtő erejét, amint a benne munkáló forradalmi képzelet közös perspektívát formál a partikuláris helyzetek között. A bürokratikus kapitalizmus expanzív, technicizált, racionalizáló működésének leleplezése egyúttal saját normákat, szabályokat alkot a megismerésben. A SouB reményei szerint ezek a törekvések átfogó, szektorközi és nemzetközi összekapcsolódása forradalmi élt kaphat, és egy másfajta társadalmat intézményesíthet. A marxizmus azonban elégtelen e küzdelmek dinamikájának, a tapasztalás újfajta módjainak megragadásához, hisz maga is az elmélet és gyakorlat merev elválasztására, szellemi-fizikai munkamegosztásra épül. Lefort úgy gondolta, a SouB feladata ennek a társadalmi praxisnak a feltérképezése és fejlesztése, feltárva a rendszerellenes gyakorlatokat a vadsztrájkoktól az üzemi munkalassításig és a rendszerkonform viselkedésmódokat a cinikus apátiától a privilegizált szakszervezeti és vállalati vezetők engedelmességet teremtő, ideologikus hatalomgyakorlásáig.

Az autonómia e nyílt történeti projektje melletti elköteleződés abban az értelemben önkényes, hogy szabad választás. Nem objektív gazdasági ellentmondásokon (válságok, háborúk, kizsákmányolás) vagy az emberi természet és a szükségletek valamely zárt felfogásán alapul. Eszerint a marxizmus-leninizmus dogmarendszere már az elnyomó apparátus kiépülése előtt magában hordozta a racionalizált társadalomszervezés ideologikus képzetének totalizált formáját, ahol a társadalmi-történeti dimenziót a társadalom köz-

vetlen valósága tölti be, felszívva az egyének tudatát. A forradalmi képzelőerőnek gátat szab, hogy eltűnik a különbség az intézményesített valóság és az intézményesítő történeti cselekvés között. Köztük a párt közvetít, egyedüli garanciájaként annak, hogy a társadalom ne süllyedjen a feloldhatatlan érdekkonfliktusok káoszába. Ezzel szembenézve jut Lefort (2005) arra a következtetésre, hogy a vélemények sokfélesége és az autonóm megismerési normák mentén működő, egymásra nem redukálható társadalmi szférák léte nem másodlagos, hanem a modern politikum szabadságának alapvető biztosítéka. E szféráknak a tőkés rendszerben végbemenő, tökéletlen társadalmiasulása okozza azt a tragikus feszültséget, amelyet a totalitarizmus a homogén társadalmi tér illúziója nevében kíván egyszer és mindenkorra feloldani. A magyar '56 nagyszerű eseménye ugyanakkor rámutatott arra, hogy e szilárd ideológia sem fojtja el a társadalom intézményesítő erejét: diákok, munkások és polgárok voltak képesek egy közös, demokratikus térben saját autonómiájuk párhuzamos megszervezésére.

A SouB forradalmi reményét tápláló, turbulens időszak végére azonban világossá vált, hogy a bürokratikus kapitalizmus ellentmondása nem éleződik tovább. Az identitását racionális elveire alapozó, ennélfogva továbbra is válságban lévő, ám a munkásosztályt részben pacifikálni képes nyugati társadalmakban a forradalmi politika indeterminált sága és a marxizmus ambivalenciája miatt tarthatatlanná vált a SouB pozíciója. Castoriadis és Lefort felismerték: új cselekvő (osztály, eszme, vezér) keresése helyett azon kell munkálkodniuk, hogy kiszélesítsék és elmélyítsék a demokratikus képzelőerő forradalmi feltáró munkáját. A SouB fehér, férfi és ipari munkásnézőpontú módon, de a bürokratikus kapitalizmus társadalmi hierarchiájának alapvető kritikájához járult hozzá. Olyan politikát követelt, amelyben az emberek döntő többsége elgondolhatja és aktívan kinyilváníthatja igényeit és vágyait, egyszersmind elköteleződhet ennek a közös tapasztalásnak és a társadalmiság bizonyosságait megkérdőjelező intézményesítő vitafolyamnak a fejlődése, szabályainak közös kidolgozása iránt. A válság kimenete nem a gazdaság objektív ellentmondásain dől el, hanem azon, hogy lehetséges-e a társadalom zárt gondolkodásmódján és képzetein túllépni és közös kreativitással értelmet adni a viszonyainak, vagy a politika a szakértők terepe marad. Mindezt '68 erőteljesen visszhangozta, több főszereplője táplálkozott a SouB írásaiból, kiterjesztve a hatalmi viszonyok elemzését az egyetemekre, a nők és férfiak viszonyára. A folyóirat környékén is megforduló Guy Debord-on keresztül hatottak a szituacionistákra is, a '70-es években pedig szakszervezeti körökben (CFDT), az önigazgatás eszméje kapcsán lett újra hivatkozási alap a folyóirat. Miközben a csoport egyes tagjai, például Lyotard számára a szakítás a marxizmussal minden forradalmi horizonttal való szakítást is jelentett, Castoriadis és Lefort politikai gondolkodásától mi sem állt távolabb, mint

valamifajta politikától távoli, kulturális baloldaliság. Az általuk végigvitt, a demokrácia kérdése körül kifejtett újfajta elméleti problémafelvetés kiindulópontjai azonosak voltak a SouB végpontjaival.

CASTORIADIS ÉS LEFORT POLITIKAI GONDOLKODÁSA: A „VAD DEMOKRÁCIA" LECKÉJE

Castoriadis (1977) elutasította Marx történelmi materializmusát, amely egymáshoz kapcsolta az osztályharcot, a termelőerők fejlődését és az értékfolyamatot. A kapitalizmus fő ellentmondása szerinte nem a piac anarchiája, a túltermelés vagy a profitráta csökkenése. Ezek az objektívnek tekintett tudományos törvények számára annak megnyilvánulásai, ahogy a forradalmi tudomány filozófuskirálya uralkodik a társadalom passzív, alakítható tudata felett. A munkásosztály, de még a tőkések sem csupán a tőke vagy az ipari fejlődés passzív, tudattalan végrehajtói. Tapasztalataikat jelentéseik rögzítik, intézményeket alkotnak, még ha e folyamatot ideologikusan, a jólét és igazságosság történelmi megvalósulásaként vagy annak ellentéteként látják is. Az osztály mint történeti kategória annak nyomán értelmezhető, ahogy a személyek közötti viszonyok dolgok viszonyaként jelenik meg. Castoriadis szerint különböző korok tőkéseit nem az kapcsolja össze és teszi egy cselekvő osztály részévé, hogy a termelés struktúrájában azonos pozíciót töltenek be és azonosak objektív érdekeik. A kapcsolatot a kapitalizmus imaginárius intézményei és az ezek révén intézményesülő viszony teremti meg a társadalmi jelentések sokaságának „magmájához".

E képzet alapja a termelés határtalan kiterjesztése mint történelmi cselekvés, amellyel szemben áll a kapitalista társadalom forradalmi imaginációja, egy autonóm, az irányítók és a végrehajtók közötti felosztást meghaladni akaró társadalmiság. A munkásmozgalom küzdelmei társadalmi-történeti viszonyainak átalakítására a politikai gondolkodás alapkérdéseire adott implicit válaszkísérletek. A munkafeltételek átalakítása (például a munkakör bővítése, a munkanap hossza) szembeszegül a termelés racionalitásából következő elrendeltséggel, új, képzetes jelentések segítségével önmagáról gondolkodik, és saját cselekvését igazolja. Ezen igények kinyilvánítása és sikeres érvényesítése, a tapasztalatok felhalmozódása és történeti strukturálódása nélkül nincs másik társadalom, ám ezeket nem a kapitalizmus egységesíti egyetlen objektív osztályharccá. Partikuláris helyzetek képzetes jelentései alkotják az autonómia projektumát, amely felkínálja, hogy az egyének saját gyakorlatuk segítségével a társadalom nyitott, nem ideologikus teljességének részeként teremtsék meg magukat. Ez a projektum új viszonyt intézményesít a történelemhez és a társadalmi valósághoz: nem minden korábbi meghala-

dása, végső értelme vagy recept a jövő „lacikonyháinak". Az autonómiát középpontba állító politikai gondolkodás nyitott történeti-társadalmi világunk átalakítása felé, új érzékenységet alapoz meg a láthatatlan, tudattalan folyamatok iránt. A passzivitást aktivitásba fordító elköteleződése jelentéstelivé változtatja a társadalmi cselekvést.

Castoriadis (1987 [1975]) korai felismeréseit szisztematizáló fő művének első része megismétli a SouB diagnózisát, második része pedig megalapozza a társadalom imaginatív önteremtésén nyugvó érett elméletét. A mű sok tekintetben továbbviszi Marx ideológiakritikai programját, valódi ellenfelei a hetvenes évek domináns irányzatai: a strukturalizmus, a funkcionalizmus, a nyelvfilozófia és a lacani pszichoanalízis. Az itt lefektetett új társadalmi ontológia összekapcsolja az egyéni psziché jelzéseit a társadalmi imaginárius működésével. A társadalmi képzet az egyének életét szervező konstruált, szimbolikus jelentések összességét jelöli. Ez abban az intézményesítő erőben ragadható meg, ami jelentést és koherenciát teremt a társadalmi reprezentációk összetett szövetében. Mint ilyen, szükségképp magában hordja az intézményesült reprezentációkat megolvasztó, újrarendező társadalmi gyakorlatot mozgásba hozó radikális képzeteket is.

Castoriadis számára a társadalmi képzet tehát nem hamis tudat, még kevésbé puszta látvány, hanem maga az emberi képesség az értelemteremtésre valós és imaginárius feszültségében. Ez teszi lehetővé, hogy a társadalmi-történeti létezést ne dologi viszonyokként vagy fogalmilag ragadjuk meg, hanem mint indeterminált, teremtéssel létrejövő történeti mezőt, ahol és amin keresztül a képzetes jelentések és az intézmények kollektív anonimitása összetartja és megkülönbözteti a társadalmat. Ez a képzet sosem egyéni, nem személyesíthető meg, senkinek sem a sajátja. Castoriadis célja e nem eredendően összetartozó, diverz keletkezés társadalmi eredetének megragadása önteremtésként. Ez az európai gondolkodásban a jelentéstelen káosszal és a világ technikai racionalitás révén való uralásának expanzív kiteljesedésével kezdettől feszültségben lévő autonómián keresztül lehetséges. E feszültség teremtette meg a politikát, csírája – és nem modellje – a demokratikus poliszban jelent meg, innen indult útjára.[4]

Minden társadalom önmagát teremti meg, a történelemben fellelhető formációk legtöbbjében azonban az egyén szerepe meghatározott, azt egy ősi törvény vagy a vallás jelöli ki. Ezeket Castoriadis heteronóm társadalmaknak nevezi. Ezzel szemben jelent újdonságot az autonómia, amely intézményesült alapelveit önteremtésként szemléli. A polisz demokratikus élete a polgárok autonóm fejlődésének lehetőségét kínálja az önreflexív közösség kialakulásá-

[4] Erről beszél Castoriadis Chris Marker: *L'Héritage de la chouette* (A bagoly öröksége) c. filmjében.

val. Tagjai felismerik, hogy szabadságuk alapja az egyenlő részvétel a közös szabályok kialakításában, nem pedig valamely külső alapelv érvényesítése. A politika eredendő célja az agora közössége, a valóságos szabadság terének megteremtése, ahol a társadalom szabadon alakíthatja saját szabályait, mivel képes pozitív értelemben is korlátozni önmagát (Castoriadis, 1987: 56–68.). A politikai cselekvésnek nem szab határt külső törvény, de katasztrófával fenyeget az elbizakodottság, amely az értelmes rendet önkényesen alakíthatónak tekinti. Az autonómia elkötelezettséget jelent e közösségi szabadságunk mellett, ami nem az intézményesültségben, hanem a szabad és felelős egyénekben ölt testet (Curtis 1997: 361–417.). Társadalmi képzetünk az ezt hordozó közös gondolati formákat és tapasztalásmódokat képes megjeleníteni, ezek imaginárius intézmény(esülés)e, ami elrendezi a társadalmi együttélés problémáit. Ez egyrészt az emberek közötti tér történelmi-kulturális valósága és nyelvi, ideológiai, jogi stb. intézményeinek összessége. Másrészt azonban innen táplálkozik az intézményesítő képzelőerő is, ami nem redukálható a rituálék és intézményes gyakorlatok technikai végrehajtására. A képzetes jelentések előhívásának és érvényre jutásának hatékony feltétele az előzetes tudás az emberi és társadalmi létről és arról, mit jelent az egyik ember a másik számára. Ez nem reprezentáció, ami valamely létező dologra, társadalmi tényre válaszol, de nem is a másik különbözőségének adottságként való elismerése, hiszen az egyfajta heteronómia lenne. A másik ember nem az autonómia gyakorlásának közömbös anyaga. A kreativitás feltétele az egyének szabadsága, azt azonban a társadalmiság képzete nem izolálja és szívja fel mint saját forrását és igazolását. Ezért az intézményesítő imagináció idegensége nem számolható fel, az nem mutatható be öntudatos egyéni cselekvések végeredményeként. Ahogy a munkás képzelőereje nélkülözhetetlen a termeléshez, a társadalmi jelenségek, pozíciók megtapasztalása, ezek léte is igényli a folyamatos teremtő közreműködésünket. Castoriadis gondolkodásában az autonómia akarása nem a hatalom és tudás nietzschei, foucault-i akarása: az autonómiát akarni csak mindenki számára lehetséges. Politikai ideálja ennél fogva egy közvetlen, részvételen alapuló demokrácia, amely törekszik az intézményesült reprezentációkra való rákérdezést gátló konformizmus letörésére.

Lefort számára Marx azért jelentett kezdettől fontos inspirációt, mert a politikát egy eredendő felosztás mentén tartotta értelmezhetőnek, ami két feloldhatatlan ellentétben álló nézőpontot kínál. Az igazolatlan uralmat maga felett el nem tűrő, magát egyszerű végrehajtónál többnek elgondolni képes társadalomrész igénye nem vesztett szubverzív erejéből. A tőkés rendszer esetleges felszámolása azonban nem oldja meg a politikum intézményesültségének rejtélyét (Lefort, 1986: 202.). Ennek oka, hogy az értelemteli társadalmi tér reprezentációk világa, ami nem valamely objektív működési logika

mentén, hanem szimbolikusan konstituálódik (Breckman, 2013). Ennek megértése nem a valós viszonyok történelmi materialista törvényszerűségeinek megragadásával, hanem a hatalomról szóló diskurzus szimbolikus artikulációinak és ideológiai torzulásainak vizsgálatával lehetséges. Az értelmezés munkája azonban maga is a szimbolikus dimenzióban mozog, sosem juthat teljesen a birtokába azoknak a megalapozó elveknek, amelyek a politikát a maga sajátos történeti formájában intézményesítik. A politika tényeit megformáló politikum dimenziója intézményesítő és intézményesített (nem dialektikus) egységét és feszültségét jelöli, ez azonban a szimbolikus reprezentációk között tartózkodva folyton elrejtőzik a szemünk elől. Amint valaki a kollektív jelentések bizonyos felfogásával a nyilvánosság elé lép, a hatalmi reprezentáció mindig újrateremti az eredendő felosztást, magát ezzel mások fölé helyezi. A politikában képviselő és képviselt viszonyában tehát a hatalom kérdése körül jelenik meg az a bizonytalanság, ami a társadalom erről szóló vitáival megalapozza a politikum történeti hozzáférhetőségét. Miközben a reflexiót erre sokszor ideológiák vakítják el, Lefort a modern demokrácia leleményét abban látja, hogy a társadalom új viszonyt alakít ki saját történeti nyitottságához, a hatalom új felfogásában intézményesítve a rákérdezést erre.

A felismerést, hogy a hatalom szerepét értelmezve férhetünk hozzá az eredendő felosztáshoz és a politikum koronként érvényesülő, meghatározó jelentéseihez, Lefort (2012 [1972]) Machiavelli olvasójaként, az ő kérdésfelvetései mentén haladva tárja fel azt a modern politikai gondolkodásban. A hatalom eszerint nem elrejti, hanem feltárja az uralmat gyakorlók és az uralmat elszenvedők eredendő felosztását. A fejedelem úgy formál igényt a hatalomra, hogy felmutatja e felosztást, és szimbolikus értelemben, tehát nem pozitív meghatározottságként rendezi el azt. Tudatosítja a nép igényét, elismeri igyekezetét az intézményesülés tevékeny résztvevőjeként. Nem ítéli passzivitásra, ami felett a fejedelem önkényt gyakorolhat. A hatalmat nem külső elvekre alapozza, azt a közösség jelenének konkrét eseményeibe és konfliktusaiba ágyazza, mint csellel, szimbolikusan feloldani képes antagonisztikus ellentéteket. A társadalom politikai rezsimje a politikum megalapozó jelentéseihez, a jó társadalom és emberi élet központi értékeihez alakítja ki viszonyát. Ezek értelme közvetlenül adódik a társadalom tagjai számára egy olyan hellyel, amely megjeleníti a társadalom kvázi reprezentációját. A hatalom helye az, ahol a társadalom saját egységének és önazonosságának elvét, megkülönböztetéseinek okát felleli, ez pedig annyiban lehet a reflexió terepe, amennyiben külsődlegességet nyilvánít ki a társadalom valós ellentmondásaihoz képest.

Lefort (1986) politikai formációelmélete szerint a királyi hatalom úgy vált el társadalmi anyagától, hogy közben láthatatlan, mindent átható uralmat gyakorolt fölötte. A király egyszerre világi és transzcendens teste betöltötte a

hatalom helyét, hatalom, törvény és tudás eredeteként magára vonzva minden tekintetet. Ez a pólus a polgári forradalmakkal széttagolódott. A népszuverenitás kinyilvánításával a hatalom helye az azt kétségbevonó procedúrák tárgya lett, elfoglalására senki sem formálhat eredendő jogot. A hatalom „üres helye" (Lefort, 1988: 224-225.) a bizonyosság külső támpontjainak felbomlásával a társadalmon belül meginduló vitákban intézményesült, ez adja a látens identitás alapját. A széttagolódott társadalomtest újraalkotását Lefort nem tartja sem kívánatosnak, sem lehetségesnek, hisz új alanya, a nép végső soron nem reprezentálható: egyszerre van az intézményesült társadalmon kívül és belül. Miközben az egyének közötti – miután lebomlanak az őket elválasztó falak – újfajta kötelékek szövődtek, a modern társadalomban a szocializáció nem áll össze egyetlen magatartásszervező elvvé. A széttagolódó társadalom autonóm megismerési normái között szükségképpen ellentmondásba kerülnek a hatalom, a törvény és a tudás közös szempontjai.

Az üres hely fogalma jelöli ki Lefort viszonyát és különíti el őt a modern politikai gondolkodás liberális és közösségelvű diskurzusaitól. A politikum megalapozó jelentései felé közvetítő hatalmi pólus üressége számára nem egy tisztán formális, minden emberre jellemző általánosságon, nembeliségen vagy ennek hiányán alapul. A demokrácia *par excellence* történeti társadalom, a szimbolizált viszonyok nem eredendően összetartozó összessége. Ezt maguk a politikai viták hordozzák, nem az intézményesültség megfellebbezhetetlen igazsága, amely a társadalmat saját képére formálja. Az üres hely nem egy végső társadalomszervezési elv, amelyet a politikának tiszteletben kell tartania. A rá épülő rend válságba kerül a társadalom részvétele, kreatív bevonódottsága nélkül. Az üres hely az a probléma, amelyen keresztül elköteleződünk a közös normák kidolgozása folyamatának, olyan kollektív gyakorlatokkal kitöltve azt, ami megteremti társadalmi életünk értelemteliségét. A demokráciára jellemző ambivalencia forradalmi megoldása a politikai gondolkodás lehetőségfeltételével, azzal a bizonytalan külső-belső artikulációval számol le, amely közös társadalmi térbe vonja össze a különböző igényeket, és ott részvételre, vitára sarkall. Az elkülönült politikai szféra küzdelmeiben a teremtő elvekre (például emberi jogok) hivatkozással láthatóvá és vitathatóvá válik a reprezentációk által újratermelt felosztás, ám e végső elvek nem kodifikálhatók. Azok az események, amelyekben megnyilvánulnak, esetlegességükben vad demokráciát takarnak, ám radikalitásuk nem a politika intézményének felszámolására irányul, hanem e tér történeti kibontakoztatásához járul hozzá. Ha a politika nyers érdekharccá válik, és elvész reprezentációinak közös történeti megközelíthetősége, az azzal a veszéllyel jár, hogy a társadalom tagjai dühödten követelik vissza a társadalom rendjét és bizonyosságait. Az a hatalom, amelyik kiszolgálja ezt az igényt, a társadalmi tér homogenizálásával, hamis áttekinthetőségének megteremtésével a to-

tális bezárulást kockáztatja, és végsősoron az értelemteli, igazolt felosztások és autonómiák felszámolásával irracionális önkénybe süllyed. Ez az, ami ma az egyetlennek tartott helyes szakpolitika technokrata és az egyetlen morálisan elfogadható képviselet populista fantáziáiban kísért.

(... A JÖVŐ ITT VAN, ÉS SOSE LESZ VÉGE...)

Az 1980-as évekre a két gondolkodó nem csak a köztük lévő feloldatlan ellentét, de politikai és elméleti pozícióik miatt is meglehetősen eltávolodott egymástól. Castoriadis szerint az eredendő felosztás nem szükségszerű, mivel a társadalmi imagináció kreatív ereje az egységes emberi nem sajátja. A liberális demokrácia azon elveit és intézményeit, amelyeket Lefort a totalitarizmus veszélyére tekintettel, a demokrácia egy radikális felfogása nevében igazol, Castoriadis mint liberális oligarchiát elveti. Ha más utat is jártak be, nehéz volna megérteni egyikük művét a másik nélkül. Boltanski-Chiapello (1999: 170.) a SouB örökségét a bürokratikus kapitalizmust irányító merev uralmi formákkal szembeni kihívásként, a kapitalizmus elidegenedettségét bíráló művészeti kritika fontos forrásaként említi. Ez a kizsákmányolás korábbi társadalmi kritikájával szemben autonómiát, spontán önkiteljesedést követelt, új társadalmi mozgalmakat hívott életre, ám ellentétben a korszellemet hangosan hirdető „új filozófusokkal" (Glucksmann, Lévy), nem volt antimarxista vagy antipolitikus. A mobilitás és rugalmasság igényét a kapitalizmus részben be tudta építeni, és ennek nyomán az innovatív, intézményesítő kreativitás a menedzsmentirodalom jelszavai közé idomult. Egyéni szinten mindez elvárássá, az uralom eszközévé vált, háttérbe szorítva egyén és közösség kibontakozásának társadalmi projektjét. Castoriadis ökológiai szempontokkal kiegészített víziója egy, a tőkés rend képzeteitől elszakadó, erkölcsös gazdaságról ma irreálisnak tetszik.

Lefort hatása a civil társadalom értelemteli társadalmi intézményeket és megoldásokat visszakövetelő vízióiban érhető tetten. A liberális demokráciák radikalizálását, a demokratikus politikai gondolkodás bezárulására elleni küzdelmet és az intézményesítő politikai cselekvés új kiindulópontját tanítványai (például Marcel Gauchet, Pierre Rosanvallon vagy Miguel Abensour) különböző politikai alapállásokból keresték. Hatása számottevő a politikum radikálisan kontingens jellegét hangsúlyozó posztfunkcionalista, posztmarxista elméletekben (Marchart, 2008) is. Napjaink új barbársága, amit a politikai fundamentalizmusok megerősödése táplál, visszaigazolta Lefort figyelmeztetését: a demokratikus fejlődés nem egyirányú történelmi folyamat. Arra az állandó teológiai-politikai problémára (1988: 213–256.), amely társadalmi életünk mibenlétét firtatja, nem a filozófiáé az egyetlen válasz.

A demokratikus berendezkedés gyengének és védtelennek bizonyult, amint politikáját az ellentmondásai felszámolásának ellenálló, folytonos társadalmi vitákon kívül helyezte. Ezt az ürességet már a kommunikáció szabadsága, a nyilvánosság teremtette közvetlenség káprázata, „láthatatlan ideológiája" (Lefort, 1986: 181–236.) sem rejti el. A társadalmi önszerveződés tapasztalatait azonban a közvéleményt közvetlen, lehangoló valóságként tálaló ideológia hatékonyan semlegesíti. A folyamatos újdonság bűvöletében nehézkes a szimbolizáció folyamatának feltárása, a képzetes jelentések összekapcsolódása. Miközben a növekvő egyenlőtlenségek beszűkítik a részvétel lehetőségeit, a társadalom egyre kevésbé kéri számon saját alapelveinek megvalósulását. Amikor az egyéni igények irreálisnak, a valós viszonyok igazoltnak tűnnek, a demokrácia úgy múlik ki, hogy azzal a politikának még csak el sem kell számolnia. Miközben a világ egy bolygóméretű kaszinónak tűnik, látszatra hozzáférhető a társadalom összefüggéseinek totalitása, amelyben azonban az egyén magát csak társadalmi meghatározottságaiban, közvetlen érdekeiben ragadhatja meg.

A társadalomelméleti és a történeti perspektíva egyesítése továbbra is felkínálja, hogy ezt az életstílust a társadalom imaginárius intézményeinek eredményeként értelmezzük, melynek gyakorlataiban egy korlátolt típusú racionalitás uralkodik. Valódi kritikájához azonban a fentiek alapján nem elég ennek felváltása egy megfelelő racionalitással, ahol a társadalmilag intézményesült egyének a megfelelő értékeket termelik kötelező bürokratikus-jogi-erkölcsi felfogásmódok szerint. A képzelet révén intézményesített társadalom számára a történeti valóság kollektív társadalmi alkotás a káosz felett, amelynek jövője indeterminált, nem ígér visszaigazolást. Létalapját mintegy a semmiből, saját társadalmi képzete kreatív potenciáljainak kollektív kidolgozásával teremtheti meg. A politika feladata ma nem több, de nem is kevesebb, mint játékba hozni e demokratikus képzelőerőt.

IRODALOM

Arato, Andrew (2016): *From Neo-Marxism to Democratic Theory: Essays on the Critical Theory of Soviet-type Societies.* Florence: Taylor and Francis

Boltanski, Luc –Chiapello, Ève (1999): Le nouvel esprit du capitalisme. Paris: Gallimard

Breckman, Warren (2013): Adventures of the Symbolic: Postmarxism and Democratic Theory. New York: Columbia University Press

Castoriadis, Cornelius (1977): On the History of the Workers' Movement. *Telos*, 30: 3–42.

Castoriadis, Cornelius (1987): *The Imaginary Institution of Society.* Cambridge, MA.:The MIT Press

Curtis, David Ames ed. (1997): *The Castoriadis Reader.* Oxford: Blackwell

Hastings-King, Stephen (2014): *Looking for the Proletariat: Socialisme ou Barbarie and the Problem of Worker Writing*. Leiden: Brill

Lefort, Claude (1952): L'expérience prolétarienne. *SouB*, 11. 1–19.

Lefort, Claude (1986): *The Political Forms of Modern Society: Bureaucracy, Democracy, Totalitarianism*. Cambridge, MA.: The MIT Press

Lefort, Claude (2005): A demokrácia kérdése. *Századvég*, 37. 131–144.

Lefort, Claude (2012): *Machiavelli in the Making*. Evanston: North-Western University Press

Linden, Marcel van der (1997): Socialisme ou Barbarie: A French Revolutionary Group (1949–1965). *Left History*. 5. 1.

Lomax, Bill (1981): A magyar forradalom irodalma. *Magyar Füzetek* (Párizs), 9–10: 217–241.

Marchart, Oliver (2008): *Post-foundational political thought: Political difference in Nancy, Lefort, Badiou and Laclau*. Edinburgh: EUP

Marx, Karl (1957): *A hegeli jogfilozófia kritikájából*. MEM 1. Budapest: Kossuth

Sartre, Jean-Paul (1968): *The Communists and Peace, with a Reply to Claude Lefort*. New York: Braziller

SOÓS KINGA

HOSSZÚ MENETELÉS A MARXIZMUS EGY FORRADALMI IDEOLÓGIÁJA FELÉ

Maoizmus Keleten és Nyugaton

A marxista diskurzus társadalmi képzetéhez, az osztály nélküli társadalomhoz (kommunizmus) felé vezető út hosszú és küzdelmekkel teli. Mao vezetése alatt a Kínai Kommunista Párt több-kevesebb sikerrel, de folyamatosan jelen volt e küzdelmekben, és egy olyan gazdasági-társadalmi fejlesztési modellt dolgozott ki, amely egyrészt forradalmi úton egységesítette a kizsákmányolt társadalmi rétegeket, másrészt új politikai gyakorlatot teremtve reprezentálta őket (Amin, 1981). A kínai szocializmusban kibontakozó Mao Zedong-i[1] forradalmi mozgósító elmélet az emancipációs politika egyik meghatározó tényezőjévé vált.

A tanulmány alapvetése, hogy a maoizmus a marxista-leninista hagyományhoz kötődő baloldali gondolati irányzat, és mint ilyen, a 21. századi marxista diskurzus megkerülhetetlen eleme. A kínai szocialista forradalom „kormányosának" gondolatai és politikai gyakorlata – a kapcsolódó történelmi tényszerűségek kegyetlensége ellenére – nemcsak a kínai baloldal identitására és diskurzusára voltak artikuláló hatással, hanem Afrikától Franciaországon át Chiléig nemzetközi szinten határozták meg a kommunista mozgalom 20. század végi alakulását.

Ugyanakkor a maoizmus fogalma alá zsúfolt számos, többé vagy kevésbé Mao elképzeléseihez, illetve azok különböző szakaszaihoz köthető nyugati és keleti ideológiai irányzatok közötti tisztánlátás érdekében egyértelmű megkülönböztetésekre van szükség. A maoizmuson belül, álláspontom szerint, három nagy irányzat különböztethető meg, amelyek persze tovább oszthatók: a kínai maoizmus, a hatvanas évek ellenállási politikájában kibontakozó maoizmus és a nyolcvanas évek végén, kilencvenes évek elején a forradalmi nemzetközi mozgalom programadó maoizmusa.

[1] A szövegben előforduló kínai nevek és kifejezések latin betűs átiratai a nemzetközi standardnak megfelelő fonetikus átírási rendszert, a pinjint követik.

A tanulmány első részében a Mao Zedong-i gondolkodás alapvető sajátosságait tárgyalom, az azokat meghatározó kínai körülményeken belül. Az első részt követő exkurzusban bemutatjuk a mai kínai politikafilozófiai elképzelések maoi(sta) elemeit. A másodikban a hatvanas évek nyugati politikai ellenálló mozgalmaiban népszerűvé váló maoizmus gyakorlati és filozófiai implikációira, valamint sajátosságaira térünk rá. Végül Mao életművét mint - a „harmadik világ" antikapitalista militáns mozgalmai hátterében álló - forradalmi tudományos paradigmát vizsgáljuk.

MAO ZEDONG ELMÉLETE - AVAGY A SINIZÁLT MARXIZMUS

Stuart R. Schram szerint (Schram, 1989) a Mao Zedong-i gondolkodásnak három lehetséges megközelítése van: érthetjük rajta Mao gondolatait általában, amelyek életének különböző időszakaiból származó szövegekből kiolvashatók; összefoglalhatja azt az ortodox felfogást, amely az ötvenes évektől Mao haláláig tartó politikai gyakorlatban alakult; valamint tekinthetünk rá úgy is, mint a Kínai Kommunista Párt (KKP) által a mai napig helyesnek tartott kínai marxista elméletre, amelynek korpusza leginkább a népköztársaság előtti Mao-szövegekből és azok kommentárjaiból áll. A kínai maoizmusról szóló fejezetben e harmadik szempontra igyekszünk összpontosítani, minthogy Kínában a maoizmus e szerint kanonizálódott.

Mao Zedong elmélete[2] (Mao Zedong Sixiang) a *Felszabadulás* napilap *(Jiefang Ribao)* 1943. június 8-i számában tűnt fel először, és 1945-ben a marxista-leninista elmélet és a kínai forradalom gyakorlatának integrációjaként mint hivatalos pártideológia jelent meg a pártalkotmányban és a párt programjában.

Mao Zedong elméletének megalkotási körülményeihez tartozik egyrészt, hogy a negyvenes években még polgárháborúban álló KKP-nak olyan marxista alapokon nyugvó elméletre volt szüksége, amelyben a párt egységes ideológiai,[3] szervezeti és politikai vonala rajzolódik ki; másrészt, hogy 1935-től Mao került vezető hatalmi pozícióba a párton belül. Mao munkásságá-

[2] A maoizmus általános megnevezésére használt kínai kifejezést amely nem az -izmus típusú *(zhuyi)* kifejezésformát használja, hanem sajátosan a gondolat vagy gondolkodás jelentésű *(sixiang)* kifejezést tapasztja Mao nevéhez. Ennek figyelembevételével a továbbiakban a fogalmi egységesség és a maoizmusok közötti különbségtétel jegyében, a kínai maoizmusra mint „Mao Zedong elmélete" hivatkozunk.

[3] Mao ideológiai koncepciója - mint elméletének oly sok más eleme is - Lenintől származik. Ez az ideológia, messze a *Német ideológiá*ból és *A tőké*ből kiolvasható marxi „hamis tudat" elképzeléstől Lenin Engels-olvasatán alapuló ideológia fogalmához közelít, vagyis az ideológiát az elméleti harc terepeként gondolja el. „Forradalmi elmélet nélkül nem lehet forradalmi mozgalom sem" - idézi Mao Lenint *A gyakorlatról* című írásában.

ról 1945-ben, a pártalkotmányhoz írott kísérőszövegében Liu Shaoqi, akkori párttitkár a következőképp számolt be:

„Mao Zedong elmélete a marxizmus továbbfejlesztése egy, a jelen időszakban adott koloniális, szemikoloniális és szemifeudális ország szempontjából. Kimagasló példája annak, hogy hogyan lehet a marxizmust egy adott nemzet sajátságaira alkalmazni... [Mao Zedong elmélete] a marxista társadalmi és világnézet alkalmazásával fejlődött ki, különös tekintettel a dialektikus és a történelmi materializmusra. Más szavakkal, a modern forradalmak túláradóan gazdag tapasztalatainak részletes tudományos vizsgálata nyomán alakult. [...] Mao Zedong elmélete - a Kínára alkalmazott kommunizmus elmélete és gyakorlata - nemcsak a belső és külső ellenfelek ellen folytatott forradalmi harcok folyamán jött létre és fejlődik, hanem a párton belüli különböző téves opportunista elképzelések elleni elvi harcban is... Ez a párt egyetlen helyes vezérideológiája és az egyetlen helyes politikai irányvonal."[4] (Liu, 1945: II/2.)

Mao Zedong elméletének foglalata Mao írásai és az ezekhez kapcsolódó pártdokumentumok. Az elsődleges korpusz a *Mao Zedong válogatott írásai* című kiadványsorozatnak az 1926 és 1949 között keletkezett írásokat tartalmazó első négy kötete.[5] Ezek a szövegek ugyan a népköztársaság megalakulása előttiek, de maga Mao ellenőrzése alatt gondosan szerkesztették és válogatták, egységes és érinthetetlen korpuszt alkotva ezzel.

Mao gondolkodásában egyfajta folytonosság érvényesül a hagyományos kínai filozófia és a marxizmus között. Mao klasszikus műveltsége egyfajta dialektikus gondolkodással párosult,[6] amelynek következménye egyrészt, hogy a dialektikus materializmussal megismerkedve, ennek előképeként tekint a klasszikus kínai dialektika bizonyos fogalmaira, másrészt hogy ezek a fogalmak rendre visszatérnek Mao marxista elméletében.[7]

Mao elméletének legalapvetőbb filozófiai mozzanata a dialektikus materializmus, amelynek teoretikus áttekintése *A gyakorlatról*, valamint *Az ellentmondásról* című két nagy esszéje (Mao, 2007). Elképzelésében a dialektikus materialista filozófiában a gyakorlat az elmélet szükségszerű feltétele, ugyanakkor a szellemi dolgok visszahatnak az anyagiakra, a társadalmi tudat a társadalmi létre, a felépítmény pedig az alapra. A szocialista átalakítás

[4] A szerző saját fordítása.

[5] Az első három kötet első kiadásban 1951 és 1953 között jelent meg, a negyedik kötetet 1960-ban publikálta a Népi Kiadóvállalat. A marxizmus internetes archívumában összesen kilenc kötet érhető el Mao Zedong válogatott írásaiból, ám a hatodik kötettől a kiadásokat az Indiai Kommunista Párthoz kötődő Kranti Publications jegyzi.

[6] Tian: Mao Zedong: The Mature Formulation of Dialectical Materialism. In: uő, 2005: 143–172.

[7] Például Az ellentmondásról, vagyis a *Maodunlun*, az ellentmondások egységéről - *maodun* (lándzsa és pajzs) - szóló értekezés címében az i. e. 3. századból származó legalista filozófia szóképe jelenik meg.

elméletének tehát mind a politika, mind a gazdaság, mind pedig a kultúra területén kapcsolódnia kell a társadalmi gyakorlathoz. Ennek az elképzelésnek a programszerű alkalmazása a tömegvonal politikai-vezetési módszere. Minthogy Mao szükségszerűnek feltételezi a kommunista pártot mint élcsapatot, a vezetők és a vezetettek közötti viszonyában a tömegvonal helyes értelmezése a meghatározó: a pártvezetésnek tanulmányoznia kell a tömeg valóságos szükségleteit és hajlandóságát, hogy aztán integrálva a tapasztaltakat, befolyásolni tudja azt. A tömegvonal tehát egyfajta elvi kiművelés, a forradalmi elképzelések belsővé tétele a nép körében egy forradalmi elit központosított irányítása alatt.

A dialektikus materializmus másik „nyilvánvaló sajátossága" „a dolgokban megfigyelhető ellentmondás törvénye, ami ugyanakkor a szembenállók egységének törvénye" (Mao, 2007: 67.). Az ellentmondások a társadalmi változások alapjai, a kínai társadalom alapvető ellentmondása a termelési viszonyok és a termelőerők közötti ellentmondás, vagyis az alap és a felépítmény közötti ellentmondás, a szocialista átalakítás során ezeknek a feltételeit kell megváltoztatni. Az ellentmondások egy sajátos formája az antagonisztikus ellentmondás, mint az emberi történelemben a - kizsákmányoló és a kizsákmányolt - osztályok közötti ellentmondás.

Jóllehet Mao a marxi-engelsi elképzelésnek megfelelően a munkásosztályt tartotta a szocializmust előrevivő társadalmi osztálynak, ugyanakkor az 1920-as évek közepére két fontos felismerés érett meg benne a parasztság szerepével kapcsolatban: egyrészt hogy a szocialista forradalom előtti Kína - klasszikus agrárország - hatalmi központját a vidék jelentette, így az osztályharc első szakaszának terepe is a vidék lehet, másrészt hogy elengedhetetlen a parasztság megnyerése a szocializmus ügyének az államot fenntartó mezőgazdasági termelés és munkaerő biztosítása érdekében. Ennek megfelelően a kommunista párt mozgósítási tevékenységbe kezdett, segítve a „helyi tirannusok és gonosz dzsentrik" elleni érdekvédelmi szerveződést, a parasztszövetségek kialakulását. A parasztmozgalom csúcspontját a KKP 1947 és 1952 közötti földreformja jelentette, ami nem merült ki a feudális gazdaság maradványainak eltörlésében és a földtulajdon újraosztásában. A földesurak elszámoltatására fölállított paraszti ítélő- és végrehajtó bizottságok tagjaként a parasztok Kína történelmében először politikai cselekvővé váltak.

Az osztályharc és a társadalmi mobilizálás a későbbiekben is a szocializmus kiépítésének legfontosabb terepe, a maói szocializmus sajátossága maradt. A társadalom külső és belső konfliktusaiban egyaránt jelentős szerep jutott a népi felszabadító hadseregnek, nemcsak a forradalmi háború stratégiai kivitelezőjeként, de a politikai munka központjaként is.

Összességében Mao Zedong elmélete megteremtette a kínai nép számára szükségszerű (kulturális) feltételként megjelenő normativitást a marxizmus-

leninizmus elméletében. Imperatívusszá tette a „szívós szocialista forradalmi harcot és szocialista nevelőmunkát" (Mao, 2010: 25.) a politika és az ideológia frontján.

„1964-re a Mao munkásságát közlő négy kötet Kína első számú olvasmányává és a tudás forrásává vált. [...] Így természetes volt, hogy ezekből a szövegekből kerültek ki a napi katonai olvasmánynak szánt válogatások" (Lei Han, 2004). A forrásanyagot az 1957-ig különböző fórumokon közölt szövegekkel kiegészítve, 1964-ben adták ki először az *Idézetek Mao elnöktől* (Mao Zhu Xi Yu Lu) című, 30 fejezetből álló könyvecskét,[8] amely nagyon gyorsan hatalmas népszerűségre tett szert, és a vörös Kína jelképévé vált.

Miközben a hatvanas évek elejére Mao Zedong elmélete pártelméletként és a népköztársaság ideológiai alapjaként is kanonizálódott és popularizálódott, Mao gondolkodása újabb elképzelésekkel gazdagodott az 1949 utáni, immár államhatalmi politikai gyakorlatban. Mao Zedong a marxista-leninista gazdaság és társadalom megteremtését célzó elméletének 1949 és 1976 közötti fejlődésében vízválasztó az 1957. év. Ezt mi sem szemlélteti jobban, mint hogy a Mao Zedong-i elmélet hivatalos forrásaként szolgáló *Mao Zedong válogatott írásai* ötödik – Mao halála után, 1977-ben kiadott – kötetében, az utolsóban, amely a KKP gondozásában jelent meg, 1957-ig született szövegek szerepelnek, mintegy ezzel az évvel befagyasztva a pártelméletként funkcionáló Mao Zedong-i elméletet.

Mao a nagy ugrást az első ötéves terv (1953–1957) fejlesztési programjának alternatívájaként kezdeményezte 1958-ban. Az új stratégia a nehézipar és a mezőgazdasági termelés gyors ütemű fejlesztését célozta. Mao úgy látta, hogy politikai és szervezeti eszközök szükségesek a mezőgazdasági termelés erősítésére a teljes kollektivizálással és a népi kommunák szervezésével. Ennek nemcsak ideológiai szempontból volt jelentősége, de lehetővé tette a szabad munkaerő szélesebb körű ellenőrzését, és a kommunák, méretüknél (akár több mint tízezer ember kommunánként) fogva, a kormányzati adminisztrációt is megkönnyítették.

Mivel a maoizmus nyugati fejlődése szempontjából Mao kései elképzelései középponti jelentőségűek, a következőkben röviden áttekintjük elméletének 1957 utáni főbb mozzanatait.

Az ötvenes évek második felének szabadabb légkörében megfogalmazódó párton belüli elvi nézeteltérések és a kiépülő szocializmussal kapcsolatos kri-

[8] Az *Idézetek* teljes, 33 fejezetet tartalmazó verziója, amelyen *A vörös könyvecske* későbbi kiadásai és fordításai alapulnak, az 1965-ös harmadik kiadás. *A vörös könyvecske* idegen nyelvű kiadását a kínai kormány Idegennyelvi Kiadója 1966-ban kezdte meg, a kötet 1972-ig 33 nyelven látott napvilágot, köztük magyarul is.

tikák, illetve az 1960-ra betetőződő szovjet szakítás[9] hatására Mao elképzelései radikalizálódni kezdtek mind a politikai gyakorlatban, mind elméletileg: általánossá tette a forradalmi állapotot, bevezette a permanens forradalom fogalmát, és egyre inkább eltávolodva a párttól, a néptömegek lelkesedése és kreativitása felé fordult. A kínai társadalomban zajló osztályharc aktuális frontját pedig a hatalmat gyakorló párt kiváltságosai és a tömeg között határozta meg.

1958-ban a Nagy Ugrás programmal Mao a gazdasági fejlesztés területén is igyekezett távolodni a szocialista mintától (első ötéves terv) és a párt „szakértőitől": úgy vélte, hogy a gyors ütemű nehézipari és gazdasági fejlesztés politikai és szervezeti eszközökkel is elérhető. A teljes kollektivizálás jegyében szervezte meg a parasztságot ún. népi kommunákba. A népi kommunák a társadalmi egyenlőséget támogatva - mindenki a közösség termelési mutatóinak megfelelően kapott juttatást - jelentős lépéseket tettek a magántulajdon felszámolása felé.

A Nagy Ugrás program inherens gazdasági problémáinak betetőzését a mezőgazdaság 1959-es összeomlása és a kínai történelem legpusztítóbb éhínsége jelentette.

Minthogy a politikai gyakorlat nem hozta meg a várt eredményeket, Mao egyre inkább az elméletalkotás felé fordult. Az aktuálpolitikából merítő elképzeléseit újfent a dialektikus materializmus elméleti keretébe ágyazta, az „egyből kettő lesz" *(yi fen wei er)* lenini alapelvet 1963-tól a párton belüli kapitalista tévelygők elleni harc normalizálására használta. 1964-ben kijelentette, hogy a Kínai Kommunista Párt két - kommunista és kapitalista - frakcióra szakadt.

A forradalmi mobilizálás a nagy proletár kulturális forradalom első éveiben tetőződött. A forradalom legjelentősebb ideológiai-politikai újítása az volt, hogy lehetőség nyílott (Mao Zedong megkérdőjelezhetetlen státusa árnyékában) a párt elszámoltatására és a hatalom, a tekintély minden formájának megkérdőjelezésére. Ugyanakkor az 1966 és 1972 közötti forradalmi időszak sajátossága, hogy egyfajta dialektikus viszony alakult ki az anarchia és a katonai felügyelet között: míg kezdetben a mozgalmi aktivitás kereteit a néptömegek, a párt és a Népfelszabadító Hadsereg kommünök és forradalmi tanácsok formájában történő együttműködése jelentette, az erőszak eszkalálódása miatt 1968-tól a Népfelszabadító Hadsereg lett az irányítás eszköze.

[9] Mao nyilvánosan bírálta, revizionistának titulálta Hruscsovot. Kína és a Szovjetunió kapcsolatát korábban is számos elméleti és érdekellentét terhelte: Mao problémája Sztálinnal egyrészt az volt, hogy szerinte Sztálin nem értette és alkalmazta megfelelően a dialektika elképzelését („Sztálin csak 30-70 százalékban helyeselhető"), másrészt hogy nemzetközi politikai szerepét féltve, Sztálin nem támogatta kellőképp a kínai forradalmat, és Kínát Jugoszláviához hasonló „csatlósállamként" képzelte el.

Mao Zedong elméletének forradalmisága a kulturális forradalom első két éve után lendületét vesztette a forradalmi szubjektum kapcsán felmerülő antagonisztikus ellentmondás miatt: a „szakértő vagy vörös" elv érvényesítésének tanulsága, hogy az elvhű ifjúság épp annyira képtelen Mao szocialista ideáljának megteremtésére, mint a kritikus értelmiség.

KITÉRŐ. AZ ÚJ BALOLDAL ÉS XI PROPAGANDÁJA: MAOISTA ELEMEK A MAI KÍNÁBAN

A kapcsolat megkérdőjelezhetőnek tűnik a kínai kommunizmus atyja, Mao Zedong szellemi öröksége és politikai munkássága, valamint Kína jelene között; a KKP viszonya Maóhoz azonban összetettebb annál, minthogy az a maoista Kína vs. kapitalista Kína ellentétpárral leírható lenne. A nem sokkal Mao halála után, 1978-ban induló reformok a kínai gazdaság kapitalizálódásához vezettek, de nem történt politikai rendszerváltozás. Átalakul azonban a KKP belső hatalmi struktúrája: a párt hatalmi pozíciója Mao időszakában őhozzá mint a kínai szocializmus elméleti megalapozója és mint forradalmi, katonai, politikai vezető személyéhez kötődött. A poszt-Mao politikai mezőben zajló diszkurzív harcok közül győztesen kiemelkedő diskurzus, Deng Xiaoping reformvonala azonban a gazdasági eredményességhez kötötte a párt legitimitását.

Az elképzelést – amelynek ősformája Lenintől származik –, miszerint a szocializmus első szakaszában a piac viszonyai szükségesek lehetnek egy szocializált gazdaság optimális infrastrukturális és termelési kapacitásának eléréséhez, Deng az egyetlen útnak lát(tat)ta Kína felzárkóztató modernizációjához, és diskurzusán belül ezt tette meg az új forradalmi ügynek. Annak ellenére, hogy a nyolcvanas évekre teljesen megváltozott a kínai szocializmus ideológiája és referenciakerete, valamint leépült Mao Zedong személyi kultusza is,[10] mind Mao történeti szerepe, mind elmélete – mint a kínai szocializmus teoretikus kerete – kiküszöbölhetetlen maradt. Sőt a látszólagos folytonosság biztosítása a pártideológián belül olyan fontos volt, hogy kezdetben Deng rendszeresen Mao szavainak köntösébe bújtatta saját elképzeléseit:

„Mao Zedong elvtárs három fontos feladatot jelölt ki számunkra. Először, hogy tanulmányozzuk az elméletet, valamint hogy harcoljunk és előzzük meg a revizionizmust. Másodszor, hogy biztosítsuk az egységet és a stabilitást. Harmadszor, hogy indítsuk be a gazdaságot." (Deng, 1995: 14.).

[10] „Mao Zedong elvtárs nagyszerű marxista, proletár forradalmár, stratéga és elméleti ember volt. Igaz, hogy súlyos hibákat követett el a kulturális forradalom alatt, de ha egészében ítéljük meg tevékenységét, a kínai forradalomban való közreműködése messze felülmúlja hibáit." (1981: *Határozat a párttörténelemről*, 27. – a szerző fordítása.)

Deng Xiaoping utódja, Jiang Zemin tovább vezette a reformdiskurzust a pragmatizmus útján, bevezette a multilaterizmust hirdető (az üzleti szektort is bevonó) „hármas képviselet" *(three represents)* társadalompolitikai elméletét, miszerint a KKP a fejlett termelési erők, a fejlett kultúra és a túlnyomó többség képviselője. A Jiangot követő Hu Jintao technokrata pártvezetése és a hozzá kötődő „harmonikus társadalom" *(harmonious society)* neokonfucionista elképzelése további távolodást mutatott Mao Zedong elméletétől. Nem így Kína kurrens vezetője, Xi Jinping, akit, miután elméletét a KKP beemelte a pártalkotmányába, a nyugati szakirodalom leginkább maoista fordulatáról emleget. Xi politikai programja ötvözi a marxizmus-leninizmust és a nacionalizmust, elsődleges célja a marxista-leninista ideológia erősítése a párton belül és a szélesebb társadalmi körökben, a politikai stabilitás érdekében; ugyanakkor a tömegek elérésére alkalmas egyetlen biztos ideológiai eszközre épít, a nacionalizmusra. Xi a maói politikai képzetet, retorikát és stratégiát használja központosított politikai hatalmat és az ideológiai kontrollt hangsúlyozó elképzeléseinek népszerűsítésére. Minthogy Mao elméleti szempontból a kínai körülményekre alkalmazott kínai szocializmus megalkotója, gyakorlati szempontból az egységes Kína modernizációs programjának beindítója, így - a pártvezetés ideológiai modulációi ellenére is - egyfajta dicsőséges nosztalgia lengi körül az alakját.

Ennek megfelelően egyrészt a visszanyúlással Mao alakjához, valamint a párt történeti folytonosságának hangsúlyozásával Xi diskurzusában, megteremtődött a KKP történelmi jogosultsága Kína irányítására. Másrészt Kína ideopolitikai különállásának előtérbe kerülésével kiéleződtek az ideológiai kérdések: pártprogrammá vált az ellenállás a nyugati neoliberális és nihilista elképzeléseknek. Annak érdekében, hogy ezek ne gyűrűzzenek be az országba, a párt 2014 óta egyre kiterjedtebb korlátozásokat és felügyeletet gyakorol a kibertérben és a médiában. A politikai homogenitás és a közmegítélés pozitív befolyásolása érdekében helyesbítési kampányok indultak a párton belüli elhajlók és a korrupció visszaszorítására.

Xi intézkedési ugyan felidézhetnek maói mozzanatokat, de sokkal inkább a maói életmű bizonyos, a fennálló rendszert és az aktuális diskurzust támogató szegmenseit idézik meg, mint a tulajdonképpeni Mao Zedong-i elméletet.

A hivatalos pártdiskurzus mellett az 1990-es évek közepétől formálódó „új baloldal" szellemi irányzat mutat maoista jegyeket a mai Kínában. A kínai új baloldal - megkülönböztetendő mind a nyugati új baloldaltól, mind az ortodox Mao Zedong-i elmélettől - teoretikus szempontból meglehetősen heterogén, ugyanakkor közös elem az az elképzelés, miszerint a kínai szocializmus megújítása szükségszerű, méghozzá belülről, a kritikai elmélet módszertani alkalmazásával. Az új baloldal elfogadja a Kínára alkalmazott

marxizmus Mao Zedong-i elgondolását, amelyet a kapitalista modernitás alternatíváját jelentő modernizációs elméletnek tekint (Wang, 1998). Értelmezésük szerint tehát a modern Kína fejlődésében a kulturális forradalom mint „kreatív destrukció" jelenik meg, a kapitalizmus „feltámadásához" vezető piaci reform pedig negatív színben tűnik fel. Összességében a kínai új baloldal Mao Zedong elméletének gazdasági és társadalmi igazságosságot célzó elképzeléseire összpontosít az államszocializmus keretei között.

MAOIZMUSOK A NAGYVILÁGBAN

Mao Zedong elméletének nyugati térhódítása csúcspontját – számos kulturális termék tanúsága szerint – a hatvanas évek végén, a hetvenes évek elején érte el, amikor egyszerre jelent meg filozófiai, politikai és kulturális szinten Európa több országában és Amerikában.

A hatvanas évek nyugati baloldali köreinek társadalmi-politikai aktivizálódása és útkeresése két szinten jellemezhető. Egyrészt a kapitalista rend kritikájának szintjén láthatóvá váltak a jóléti kapitalizmus ellentmondásai, a fogyasztói kultúra integráló hatása (Adorno), a politikai mező társadalmi kietlensége és súlytalansága (Foucault), nemzetközileg pedig egyre artikuláltabbá váltak az ellenérzések az amerikai imperializmussal szemben. Másrészt a létező szocializmus kritikájának szintjén egyre nyilvánvalóbbá váltak a szovjet modell hibái (gondoljunk csak az 1956-os magyarországi eseményekre), továbbá a hruscsovi ideológiai átalakulás is törést eredményezett az európai (alapvetően szovjetszimpatizáns) kommunista pártokon belül: a fiatal, elkötelezett kommunisták szembehelyezkedtek a Szovjetunió „revizionizmusával", és a pártokból kiválva új utakat kerestek a politikai gyakorlatban. A Szovjetunióval szembekerült Kína szocialista modellje mint a forradalmi lendület letéteményese idealizálódott. Ezek a tényezők tekinthetők – országonként különböző hangsúlyokkal – a '68-as diáklázadások közös eredetének. E diverz ellenállási mozgalom elméletére és gyakorlatára – amelynek jellemzője a sinofilia, és kulcsfigurája Mao Zedong – hivatkozunk a továbbiakban maoizmusként.

A maoizmus először egyfajta intellektuális trendként söpört végig Európán, többé vagy kevésbé értelmezve, sokszor szlogenként használva forrt egybe az ifjúság gondolkodásával, és lassan az ellenállás radikális nyelvévé vált. A jóléti kapitalizmus és a hagyományos európai értékrend okozta kulturális feszültségek vonzóvá tették a kínai nagy proletár kulturális forradalmat, de leginkább a kultúra változtatásának lehetőségét. A kulturális forradalom elképzelése európai összefüggésben teljesen átalakult: a politikáról szóló gondolkodás új formáját képviselte a hatalomszerzéssel kapcsolatos célok

tagadásával, a demokratikus forradalmat hirdette az erkölcsök, a viselkedés, a szexualitás, a nemi szerepek és általában az ember társadalmisága kapcsán (Wolin, 2010: 4–5.).

A maoizmus a kulturális termékek és a művészet világába is beszivárgott. Filmek születtek a forradalmiság jegyében, amelyekben rendre megjelentek Mao gondolatai, a *Vörös könyvecske* vagy éppen a jellegzetes „vörös" öltözékek, a Mao-öltöny és a Mao-sapka. A francia új hullám egyik kiemelkedő alkotása, Jean-Luc Godard 1967-es *A kínai lány* című filmeje *(La Chinoise)* egy maoista sejt hétköznapjait dolgozza fel, de ugyanezen évben mutatták be Nyugat-Németországban Harun Farocki *Die Worte des Vorsitzenden* (Az elnök szavai) című rövidfilmjét is, amely tulajdonképpen nem más, mint a mozgalmi cselekvéssel kapcsolatos maoista szlogenek dicsőítése (Gehrig, 2011). Az ifjúság maoista érdeklődése miatt rendre születtek popdalok is a maoizmus jegyében – vagy épp annak ellenében. Divat lett a vörösgárdisták öltözetét idéző ruhadarabok hordása és a kulturális forradalomhoz kapcsolódó relikviák gyűjtése.

1968-ban Mao gondolatai már a politikai ellenállás módszertanaként jelentek meg, a *Vörös könyvecské*ben foglalt elképzelések a mozgalmi aktivitás fő forrásává váltak. A forradalmi referenciakeretet a sajátos kontextusra alkalmazott radikális és újszerű maói nyelv teremtette meg. Ugyanakkor a különböző európai és amerikai maoizmusok között eltérések mutatkoztak a célok, az alkalmazási területek és elméleti elköteleződések tekintetében.

A nyugat-németországi politikai diskurzusba Mao hadviseléssel kapcsolatos nézetei kerültek be először liberális és jobboldali (Carl Schmitt-i) értelmezők által. Később Mao az intézményes politika kereteiből kiszorult radikális baloldal ikonjává vált, gondolatai meghatározók voltak mind a szervezeti forma (sejtek, kommunák), mind az ellenállási tevékenység (tüntetések, tiltakozások), mind az ikonográfia és retorika szempontjából. Különösen a fiatal baloldali értelmiségiek körében volt népszerű a maoizmus: a '68-ban utcára vonuló diákok is egy, a kulturális forradalomból kölcsönzött elképzelésére, a tekintéllyel való leszámolásra építették az erősen hierarchizált német egyetemi struktúrával szembeni mozgalmukat.

Hasonlóképp Franciaországban is a Francia Kommunista Párttól eltávolodó fiatal baloldali értelmiség és a diákság körében vált egyre népszerűbbé a maoizmus, ám a diákmozgalom csúcsát jelentő '68-as forradalmi ellenálláshoz – egyedülálló módon – a munkások is csatlakoztak. A politikai aktivitás társadalmi kiszélesedésének lehetősége vezette a hetvenes években a *Gauche prolétarienne*[11] maoista csoportot, amelynek tagjai a kínai forradalmat végigkísérő tömegvonal elvét alkalmazva mozgósították a munkásokat vidéken,

[11] A *Gauche prolétarienne* kezdetben a Francia Kommunista Párthoz kötődő ifjúsági szervezet, az *Union des étudiants communistes*-ből 1966-ban kiváló *Union des jeunesses communistes marxistes-léninistes* (UJC-ml) utódja.

valamint kínai mintára forradalmi tanácsokat hoztak létre az érdekérvényesítés biztosítására.

Olaszországban szintén a kommunista pártból kiváló radikális csoportok fordultak a maoista populizmus felé. Az 1960-as évek Amerikájában a *Black Panthers* csoport a társadalmi öntudatra ébresztés és a politikai mozgósítás maói modelljét követve igyekezett aktualizálni az elnyomott afroamerikaiak forradalmi potenciálját. A *Black Panthers* számára azonban kevésbé a szigorú elméleti tartalom, mint a mozgalmi ellenállás esztétikája tűnt vonzónak.

A hatvanas–hetvenes évek maoista ellenállási mozgalmai ugyan a politikai realitás tekintetében külön szálakon futottak, nem értek össze egy nemzetközi mozgalomban, ugyanakkor kulturális és elméleti szinten kétségtelenül hatottak egymásra. '68 forradalmi tavasza után a hetvenes évek elejével bezárólag a maoizmus a radikális baloldali politikai elköteleződés szinonimájává vált, számos maoista elvet hirdető csoport, szervezet és párt alakult.

Mao Zedong elméletének nemzetközi népszerűsége a hatvanas években a vasfüggöny mögé is begyűrűzött. A Szovjetunióval szembekerült Kína álláspontja a szovjet blokk kiábrándult, radikalitásba forduló (lelkes kommunista fiatalokból álló) csoportjai számára is vonzó alternatívának tűnt. Ennek oka feltehetően a kínai propagandaszövegek radikális, nyers stílusa, fogalmazásmódjának, kulcsszavainak újszerűsége, illetve az a tény, hogy maguk a szövegek olvasása is a fennálló rendszerrel való szembenállásnak minősült. 1968-ban Magyarországon szintén lekapcsoltak egy „reakciós" maoista sejtet államellenes izgatás vádjával (Dalos, 1989).

A mozgalmi eseményekhez kötődő gyakorlati implikációkon túl Mao Zedong elmélete beágyazódott a nyugati marxizmus elméleti kánonjába is, érdekes módon a maoizmussal mint mozgalommal kevéssé szimpatizáló Louis Althussernek köszönhetően (Balibar, 2015). Althusser 1952-ben ismerkedett meg Mao *Az ellentmondásról* című művével: a kínai vezérben ugyan felismerte a lenini vonásokat, de a hegeli dialektika tanulmányozásának hatása alatt a maói dialektikus materializmusban leginkább a meghaladandó filozófiai problémát látta. Később, 1963-ban, *A materialista dialektikáról* című írásában (Althusser, 2005: 161–218.), már két, Maóhoz kötődő elképzelést is használ: a totalitás részeinek komplexitását, amely nem redukálható egy elvre, valamint a szembenállásban megfigyelhető egyenlőtlenséget a dialektikus fejlődési folyamat alakulása során.

Minthogy az *Union des jeunesses communistes marxistes-léninistes* (UJC-ml) maoistái lényegében az École Normale Superieure és az ott oktató Althusser hallgatói voltak, nem nehéz belátni, hogy az althusseri Mao-értelmezés lényegi jelentőségű a későbbi maoista elmélet szempontjából.

Ebben az elméleti keretben bontakozott ki az egyik legjelentősebb (mindmáig) maoista filozófus, Alain Badiou politikai filozófiája. Badiou maoizmusa

egyfajta underground leninizmus, az állam- és pártszervezet-ellenes emancipatorikus politika kritikai lehetőségének megteremtésével. Badiou – tulajdonképpen a KKP mintájára – leválasztja Mao 1966 utáni forradalmi elképzeléseit, és magát a kulturális forradalmat is elméletéről, csakhogy számára a kései forradalmi Mao lesz kanonikus. A kínai kulturális forradalmat olyan eseményként értelmezi, amely megteremtette a lehetőséget a politikai rendszer nem meghatározó részének meghatározóvá tételére: az új helyzet kivonásával a régiből, annak lerombolásával érhető el. A kínai kulturális forradalom tehát Badiou számára a hatvanas-hetvenes évek egyetlen igazi politikai eseménye, a mozgalmi aktivitás folyamatos és életszerű referenciája (Badiou, 2010: 101.). Jóllehet Badiou maoizmusa táplálkozik a '68-as tapasztalatokból – különösen a politikai részvétel újabb módjainak területén –, mégis túlmutat a maoista pártok és szervezetek politikai ideológiáján. Szerinte ugyanis a tömegek forradalmi mobilizálása kiküszöbölhetővé teszi az etatizmust és a képviseleti alapú politikai intézményrendszereket, vagyis a pártokat.

MARXIZMUS-LENINIZMUS-MAOIZMUS

1981-ben a Kínai Kommunista Párt hivatalos közleményben zárkózott el a Mao életművének csúcsát jelentő nagy proletár kulturális forradalomtól, és a forradalmi tevékenység Deng Xiaoping gazdasági reformprogramjában a piacgazdaság kiépítésére szűkült, így a kurrens politikai diskurzusból teljesen kiszorultak Mao forradalmi elképzelései. Az 1980-as évekre az egykori európai maoisták nagy része szintén elfordult a maoizmus radikális eszméitől, minthogy a maoista mozgalom talaját veszítette a forradalmi ellenállást szervesen magába építő liberális polgári rend terepén.

A forradalmi aktivitáshoz szervesen kapcsolódó maói elmélet az új forradalmi gócpontok körül, a kapitalista rendszer perifériáján, Ázsiában és Latin-Amerikában fejlődött tovább. Az agresszív nyugati beavatkozás hatására az egykori gyarmatok nemzeti problémáiba, valamint a nemzetközi konfliktusokba, vonzóvá váltak a hasonló problémákat megfogalmazó, a szuverenitást és nemzetköziséget egyszerre hangsúlyozó és ellenállási gyakorlatot kínáló maói elképzelések a radikalizálódó baloldali szervezetek számára.

Az egyik legkiemelkedőbb antiimperialista szervezet, a Perui Kommunista Párt 1981-ben fedezte fel Maóban az ideológiai potenciált. Az elméleti és fogalmi tisztázások Mao elmélete körül 1984-ben indultak meg, amikor az indiai, ceyloni, olasz, bangladesi, perui, török, kolumbiai, haiti, nepáli, új-zélandi, angol, amerikai és iráni forradalmi kommunista pártok és csoportok megalakították a Forradalmi Nemzetközi Mozgalmat. A mozgalom a marxista-leninista pártok és szervezetek nemzetközi konferenciájának

eredményeképpen született, célja az volt, hogy egységes ideológiai és szervezeti keretet biztosítson a nemzetközi kommunista törekvéseknek, alapvető jellemzője az antiimperializmus és az ehhez kapcsolódó bármilyen harcos forradalmi tevékenység támogatása volt. A Forradalmi Nemzetközi Mozgalom jelentősége nemcsak annyi, hogy 2007-ig aktívan működő nemzetközi kommunista szervezetről van szó, hanem abban is megmutatkozik, hogy a mozgalomnak köszönhetően Mao Zedong elmélete a nemzetközi baloldali kánon részévé vált, méghozzá a marxizmus-leninizmus forradalmi tudományának aktuális paradigmájaként. A kommunizmus visszaszorulása után tehát megteremtődött a maoizmusnak egy új formája, az elméleti szempontból koherens tudományos maoizmus, a *„maoizmus-qua-maoizmus"*, ahogy J. Moufawad-Paul kanadai filozófus nevezi (Moufawad-Paul, 2016: xx.). Ez tulajdonképpen nem más, mint a marxista hagyományba illeszkedő maoista elmélet, vagyis a marxizmus-leninizmus-maoizmus.

A baloldali forradalmi tudományban megfigyelhető „-izmusok" kapcsolata a tudományos fejlődés sajátságainak megfelelően egyszerre jellemezhető a folytonossággal és az egyes paradigmák közötti törésekkel *(rupture)*. Slavoj Žižek: *A gyakorlatról és az elméletről* című Mao-kiadáshoz írott előszavában (Žižek, 2007: 1-28.) említ két althusseri alapokon meghatározott, a marxizmuson belüli, ugyanakkor annak folytonosságát biztosító törést. Az első ilyen törés Marx és Lenin között volt: Lenin kiragadta a marxi tanítást eredeti összefüggéséből (ipari kapitalizmus), egy idegen, látszólag kevéssé alkalmas terepen bevezetve alakította mozgalmi ideológiává, és ezzel megteremtette az első marxista forradalom lehetőségét. A második törés Lenin és Mao között azonosítható, és a maói elmélet több pontján is meghatározható: Mao a parasztságot is bevonva, kitágította a proletariátus fogalmát, és feloldotta „munkásosztály-fetisizmusát", kifejlesztette a népi háború elképzelését, amely tulajdonképpen az osztályharc kiszélesítése, hangsúlyozva az ideológia és politikai szubjektum kivételes jelentőségét, és rávilágítva, hogy a kommunista párton belül is megjelenhet egy „új burzsoázia", ezért a küzdelmek legmegfelelőbb módja a néptömegekre való hagyatkozás (Badiou, 2010: 270-271.).

A Forradalmi Nemzetközi Mozgalom 1984-es kiáltványában a marxista-leninista tudomány fejleményeként értékeli Mao Zedong elméletét, továbbá a mozgalom ideológiájára marxizmus-leninizmusként és Mao Zedong elméleteként hivatkozik. 1993-ra azonban - főleg a Perui Kommunista Párt maói mintára szervezett népi háborújának sikerei miatt - átnevezik a vezérideológiát „marxizmus-leninizmus-maoizmus"-ra, és azt hivatalosan is a marxista tudományos elmélet harmadik szakaszaként ismerik el.

A névváltozást is közlő *A World to Win*[12] 20. számában megjelenő, „Éljen soká a marxizmus-leninizmus-maoizmus!" című cikk mintegy összefoglalását nyújtja a marxizmus-leninizmus-maoizmus alapvetéseinek. Az elsődleges tétel a permanens forradalom elképzelése, vagyis az, hogy a forradalom a proletárdiktatúra kiépítése után is folytatódik, mivel az osztályharc a szocializmusban is létezik - egészen a kommunizmus végső győzelméig. A forradalmi harc kapcsán hangsúlyos a Mao által kifejlesztett, a proletariátus felszabadítását célzó népi háború katonai módszere és a forradalmi hadviselés stratégiája.

A filozófia területén a marxizmus-leninizmus-maoizmus legfontosabb, a dialektikus materializmushoz kapcsolódó tanításai egyrészt az ellentmondás törvénye, tehát minden dolog egységességének és identitásának időbeli és esetleges lényege, míg a dolgok közötti szembenállás abszolút; másrészt hogy a gyakorlat az elmélet törvényadója. A kommunista párt, szervezeti formáját tekintve, a proletárdiktatúra élcsapata, amely azonban a tömegvonal elképzelésének megfelelően politikai gyakorlatát a forradalmi tömeghez igazítja, és általa ellenőrzi.

„Mao felismerte a dialektikus kapcsolatot a forradalmi vezetőség szükségszerűsége és az alulról szerveződő forradalmi tömegekre való támaszkodás között a proletárdiktatúra fenntartása érdekében." (FNM: 1995)

Az ideológiai munka tekintetében erőfeszítéseket kell tenni a felépítmény átalakítására, hiszen az alapban előidézhető változások ideológiai úton, a termelőerőn keresztül érhetők el leginkább. A marxizmus-leninizmus-maoizmus és követői minden tekintetben elhatárolódtak a Szovjetunió hruscsovi revizionizmusától.

A 2000-es évek elején a Forradalmi Nemzetközi Mozgalom összefüggésbe került a baloldali terrorizmussal, az eszkalálódó erőszakos cselekedetek miatt több tagot is terrorista csoportnak nyilvánítottak, ez pedig elkerülhetetlenül a mozgalom és vele a marxizmus-leninizmus-maoizmus forradalmi elméletének népszerűtlenségéhez, megkérdőjelezéséhez és hanyatlásához vezetett.

*

A maoizmusnak sokféle kontextusa és értelmezése van, jelentheti a marxizmus kínai adaptációjának első verzióját vagy a kortárs kínai populizmust, állhat a hatvanas évek ellenállási politikájának jellemzőjeként, a kommunista emancipációs politika filozófiájaként, illetve tekinthetünk rá úgy, mint a marxizmus-leninizmus új paradigmájára. Bármely jelentésére is gondoljunk, úgy

[12] *A World to Win* a Forradalmi Nemzetközi Mozgalom hivatalos lapja, amely 1985 és 2006 között 32 számot élt meg.

tűnik, nem lehet a marxizmusról teljes képet kapni a maoizmus tárgyalása nélkül.

A marxizmus tudományos diskurzusában azonban, néhány elkötelezett filozófus munkásságát leszámítva, hallgatás övezi a maoizmus témakörét. A maoizmus legalább annyira elméleti, mint gyakorlati, és mindig ott jelentkezik, ahol forradalmi aktivitás van. E rövid áttekintés talán legfontosabb tanulsága, hogy úgy tűnik: az, hogy a maoizmus kikerült a diskurzusból, együtt jár a forradalom diskurzuson kívülre kerülésével.

IRODALOM

Althusser, Louis (2005): *For Marx*. London: Verso

Amin, Samir (1981): *The Future of Maoism*. New York: Monthly Review Press

Badiou, Alain (2010): *The Communist Hypothesis*. London: Verso

Balibar, Étienne (2015): Althusser et Mao. *Période* http://revueperiode.net/althusser-et-mao/ (2018. 01. 21.)

Barcsi Tamás–Szabó Gábor (szerk.) (2008): *'68 kísértése. Írások az ellenkultúráról és örökségéről*. Budapest: Jószöveg Műhely

Chai, Winberg (2013): The Ideological Paradigm Shifts of China's World Views: From Marxism-Leninism. Maoism to the Pragmatism-Multilateralism of the Deng-Jiang-Hu Era. *Asian Affairs*. 30, No. 3. 163–175.

Chen Jiaying–Zhou LiJun (2008): Mao Zedong yu Yan'an shiqi de Jiefang Ribao. *Renmin Zhengxie Bao*, 04. 17.

Dalos György (1989): *Hosszú menetelés, rövid tanfolyam*. Budapest: Magvető

Declaration of the Revolutionary Internationalist Movement (1984) http://bannedthought.net/International/RIM/Docs/RIM-Declaration-1984-A.pdf (2018. 01.01)

Deng, X. (1995): *Selected Works of Deng Xiaoping* (Vols. 1–3.). Beijing: Foreign Languages Press

Forradalmi Nemzetközi Mozgalom (FNM) (1995): Long Live Marxism-Leninism-Maoism. *A World to Win*, 20. http://www.bannedthought.net/ International/ RIM/ AWTW/ 1995-20/ll_mlm_20_eng.htm (2018. 02.03.)

Frei, Norbert (2008): *1968. Diáklázadások és globális tiltakozás*. Budapest: Corvina

Gehrig, S. (2011): (Re-)Configuring Mao: Trajectories of a Culturo-Political Trend in West Germany. *TransCultural Studies*, No. 2. http://heiup.uni-heidelberg.de/ journals/ index.php/transcultural/article/view/9072/3106 (2018. 01. 28.)

Lei Han, Oliver (2004): Sources and Early Printing History of Chairman Mao's „Quotations". *Bibsite* https://bibsocamer.org/BibSite/Han/index.html

Lenin, V. I. (1949): *Marx, Engels, Marxizmus*. Budapest: Szikra

Li, He (2015): *Political Thought and China's Transformation. Ideas Shaping Reform* in *Post-Mao China*. London: Palgrave-Macmillan

Liu Shaoqi (1945): On the Party. In: *Selected Works of Liu Shaoqi*, Vol. I. Beijing: Foreign Languages Press https://www.marxists.org/reference/archive/liu-shaoqi/1945/on-party/ch02.htm (2017. 12. 03 18:12)

Mao Ce-Tung (1951): *A gyakorlatról*. Budapest: Szikra

Mao Ce-Tung [Mao Tse-tung] (2007): *On Practice and Contradiction*. London: Verso

Mao Ce-Tung (2010): *A vörös könyvecske. Idézetek Mao Ce-tung elnöktől*. Budapest: Fapadoskönyv

Moufawad-Paul, J. (2016): *Continuity and rupture. Philosophy in the Maoist Terrain*. Berlin: Zero Books

Schram, Stuart (1989) *The Thought of Mao Tse-tung*. Cambridge: Cambridge: University Press

Tian, Chenshan (2005): *Chinese Dialectics. From Yijing to Marxism*. Washington, DC: Lexington Books

Wang Hui (1998): The Condition of Contemporary Chinese Thought and the Problem of Modernity. *Wenyi zhengming*, No. 6, 7–26.

Wolin, Richard (2010): *The Wind From the East. French Intellectuals, the Cultural Revolution, and the Legacy of the 1960s*. Princeton–Oxford: Princeton University Press

Zhao, Suisheng (2016): The Ideological Campaign in Xi's China. Rebuilding Regime Legitimacy. *Asian Survey*. 56, 6. 1168–1193.

BALÁZS GÁBOR

„IN GIRUM IMUS NOCTE ET CONSUMIMUR IGNI"[1] – GUY DEBORD TEGNAP, MA, HOLNAP

Guy Debord pokoli fickó volt: pokolian nehéz is valamiféle esszében összefoglalni, értelmezni, keretek közé foglalni ennek az elképesztő figurának az ördögi eszméit. Sokan megpróbálták már, legtöbbször semlegesítése, esztétizálása, banalizálása vagy éppen megbélyegzése céljából, de Debord mindig kicsúszott valahogy a kezük közül. Az elméletében levő robbanóanyag még mindig éles – hatástalanítása végül is nem járt sikerrel.

Ma már ez is történelem, de a kilencvenes évek közepén valóságos Debord-divat tört ki: kiállítások sorát rendezték, könyvek tömege jelent meg, a „spektákulum társadalma" (persze csupán a *spectacle* köznyelvi jelentésében mint színházi/médiabeli látvány, „látványosság") sokat emlegetett kifejezéssé vált – a kor egyik divatszava volt, legalábbis ahol legalább távolról ismerték Guy Debord-t. Komoly veszély volt, hogy Debord, mint annyian mások, a „kortárs klasszikus" kategóriájába kerül, azaz biztosak lehetünk benne, hogy műveit senki sem olvassa immár.

Aztán lassan nyilvánvalóvá vált a tény: azt, hogy a nagy stilisztaként, dandy íróként, fiatal libertinusként, arisztokratikus felforgatóként, vagy éppen csapatok nélküli nagy hadvezérként, stratégaként[2] (azaz elhallgatva vagy művei, vagy élete tartalmát – de leginkább mindkettőt) ünnepelt Debord és a társadalom között végre béke honoljon, megakadályozza egy apró, ámde jelentőségteljes tény: az, hogy Guy Debord marxista volt (eretnek persze, de hát mióta világ a világ, az eretnekek az igaziak), és a fennálló rend kíméletlen, gőgös, ọkos, bátor és főleg engesztelhetetlen ellensége. Nem is akármilyen ellensége, ahogy maga mondta szerényen: „Kezdetben jónak láttam átadni

[1] A cím (szabad fordításban: „Körben járunk az éjszakában és a tűz elemészt.") egy Vergiliusnak tulajdonított palindrom (visszafelé is olvasható szöveg). Debord ezzel a címmel forgatott filmet és írt életrajzi esszét.

[2] Pár példa mindezekre: Sollers, 1994; Apostolidès, 1999; Guilbert, 1996. Vö. még a BnF 2015-ben rendezett Debord-kiállításáról szóló kritikánkkal: Balázs, 2015.

magam a társadalom felforgatásának... és azóta, szemben sokakkal, nem változtattam meg egy vagy több alkalommal az álláspontomat az idők szavára; az idők szava változott meg az álláspontom hatására" (Debord, 2006: 1363.). Ez a teória pedig olyan fogalmakon alapult, mint az áru, az érték, a fetisizmus... Ez az ember igen veszélyes volt[3] - gondolatai ma is azok.

Debord azok közé tartozott, akik nem elégedtek meg Marx kísértetének felidézésével, hanem aktualizálták, és gyakorlati elméletté kísérelték meg tenni gondolatait. Nem csupán elemezni, leírni akarták a „spektakuláris-árujellegű" társadalmat, hanem „ártani neki". Az ultrabaloldal örököseiként egy meglehetősen jól körülhatárolt céljuk volt: a kommunizmus, „az eljövendő társadalmi forma, amely nem az ipari termelésre fog alapozódni, hanem maga lesz a megvalósult művészet", ahol létrejön „a munka megszüntetése és helyettesítése a szabad aktivitások új formáival" (Debord, 2006: 327.).

Debord megújítani kívánta a marxizmust, bemutatni a saját teóriáját - sok tekintetben Marx folytatójaként. Mert hát igen: még mindig a jó öreg Karl Marx kezében van a tőkés rendszer megértésének és az ellene való küzdelemnek a kulcsa. A kulcs ehhez a rejtélyes elidegenedéshez; az ember által létrehozott, de rajta uralkodó autonóm hatalmak megértéséhez; a fetisizmus teóriájához; az áruformához, mely eldologiasítja az ember és ember közti viszonyokat és így tovább.

Vannak, akik lassan belenyugszanak a világ ilyetén való állásába (*„mors tua, vita mea"* - a te halálod az én életem), és vannak, akik az ellenségeskedést választják: Guy Debord az utóbbiak közé tartozott. Vannak olyan emberek, akik nem egyszerűen a kor[4] gyermekei, hanem sok tekintetben a kor az ő gyermekük. Képük a jövő nemzedékek számára a kor képe lesz. Ők egy-egy korszak nagy figurái. Mint Guy Debord.

[3] A kezdeti évek művész harcostársa, Asger Jorn fogalmazott a Debord-divat kapcsán ekképpen (Jappe, 1995 : 124.): „Guy Debord-t nem rosszul ismerték, hanem a rosszként." (*„Guy Debord n'était pas mal connu, mais connu comme le mal."*) A hetvenes-nyolcvanas években Debord leginkább gyűlölt és félt ember volt, főleg azért mert nem kívánta leplezni a megvetését a kor, „amikor a legszebb kvalitások a legsúlyosabb személyiséghibáknak számítanak" (Debord, 2006: 1339.), és lényegében minden képviselője iránt. Ennek az időszaknak a szép dokumentumai a *Considérations sur l'assasinat de Gérald Lebovici* (1985) és a *Cette mauvaise réputation...* (1993) című könyvei. Debord műveinek összkiadása: Debord, 2006 (a magyar nyelven megjelent két munkáját leszámítva, az oldalszámok erre a kiadásra vonatkoznak). Szerzőnkről a megkerülhetetlen alapmű: Jappe, 1995.

[4] A kor természetesen a tág értelemben vett „hatvanas évek" (azaz a magyar forradalom és nyugati hatása, illetve az olasz mozgalom 1977-es bukása közötti időszak), a nagy politikai, társadalmi, kulturális, egzisztenciális forradalmi hullám ideje. Ez történelmi tekintetben persze inkább az „ezüstkor" az 1917 és 1923 közötti évek után, de persze mai reakciós korunkból nézvést szinte elképzelhetetlen időszak. Ma már az is látszik, hogy inkább volt valaminek a vége, mint a kezdete, ahogy Mario Tronti írja oly szépen: „a horizont vörös volt, de ezek nem a hajnal fényei voltak, hanem a lemenő nap utolsó sugarai" (Tronti, 2000: 52.).

Az, hogy Debord (kezdetben „egy professzionális forradalmár a kultúra világában",[5] ahogy magáról írta később) és vele a szituacionista mozgalom a művészet világából érkezik a „társadalomkritikába" és a társadalmi forradalomba, nem a filozófiából, még kevésbé a „hivatalos és kevésbé hivatalos marxizmusból" lényeges, fontos és nagyon is jellemző jelenség. Hiszen a művészetben, leginkább az avantgárd mozgalmakban fogalmazódott meg egy olyan emancipáció igénye, amely túlmutatott az ipari (vagy ma a poszt-indusztriális, végül is ebből a szempontból mindegy) társadalom horizontján. Csak itt találjuk meg a gyakran nem is feltétlenül tudatosított kezdeményeit az árun, a bérmunkán, az eldologiasodáson túllépni kívánó elméletnek és művészeti útkeresésnek (amely persze megmaradt művészetnek: a világ lerombolása helyett a világ lerombolásának reprezentációját nyújtotta csupán).[6]

A szituacionista mozgalomról gyakran hallani a jól értesült meghatározást: az „utolsó művészeti avantgárd". Ez nyilvánvaló abszurditás, mint arról hosszasan fogunk szólni, de egy tekintetben nem tévedés: a szitaucionisták mutatták meg országnak-világnak, hogy *az avantgárd immár lehetetlen*. Ahogy ők maguk fogalmaztak, talán nem teljesen komolyan: maga a Szituacionista Internacionálé az egyetlen „műalkotásuk"[7] - valójában véresen komoly dologról volt természetesen szó, olyan apróságról, mint a művészet meghaladásáról, azaz megvalósításáról a való életben.

Már a 19. századtól jellemző volt, hogy a modern művészet inkább érezte a mindennapok sivárságát, jelezte a bérmunkára alapozott társadalom silányságát, mint maga a munkásmozgalom (az anarchizmus részleges kivételével). Rimbaud egész egyszerűen „meg akarta változtatni az életet", a szürrealisták pedig hadat üzentek a munkának, mint a tőkés rendszerre jellemző aktivitás egy formájának. Senki sem látta előre, hogy éppen a tőkés rendszer lesz az, amely lerombolja a művészet célkeresztjében levő „szuperstruktúrát" - amelyet a művészet összetévesztett a kapitalizmus esszenciájával. Amikor maga a világ érthetetlen, irracionális, sok tekintetben lerombolt, akkor a művészeti formák lerombolása, az irracionalitás, az érthetetlen, a nem kommunikálható, azaz a modern művészet „lázadása": apológiává vált, többé már csak nem is „kritika".

[5] Debord, 2006: 1338.

[6] Vö. Günther Anders nagyon szép könyvével: Anders, 2005. A szituacionistákról mint „lehetetlen avantgárdról": Jappe, 2004.

[7] „Minden forradalmi avantgárd szerepe nem a jövőben, hanem éppen a jelenben található meg, végső soron minden avantgárd legfontosabb alkotása önmaga, feltéve, hogy egy lehetséges jelent nyit és testesít meg." (*L'avant-garde en 1963, et après*, 1963, l. Debord, 2006: 639.).

Tudjuk, hogy már Tzara leszögezte 1931-ben, hogy a „költészetnek a versen kívül kell léteznie", vagy Marcel Duchamp szólt imigyen: „A művészet akkor lesz élő, ha az utolsó művész: halott" (Jappe, 2004: 124.), de Debord idejére vált egyértelművé, hogy a művészet csak a reprezentációja az egységes világnak, apológiája éppen annak, ami nem létezik: „lélek egy lélek nélküli világban", éppen ezért vált elkülönült szférává, csakúgy, mint a filozófia. Marx volt az, akinek, mint köztudomású, a Hegellel csúcspontjára érkezett filozófia meghaladása volt a célja, ami persze nem lehetséges a filozófiának mint elkülönült szférának az elpusztítása nélkül (Marx ilyen értelemben antifilozófus, filozófiája antifilozófia). Marx korában, a 19. század közepén, a művészettel azonban még nem ez volt a helyzet.

Debord számára a saját korában a művészet már túlhaladott egy új életformával, magával az ebből következő a forradalmi aktivitással: „korunk látja meghalni a művészetet" (Debord, 2006: 212.). Utóbbiak által lehetséges a művészet tartalmának, ígéreteinek a megvalósítása - ez mindösszesen művészeti aktivitással immár lehetetlen. Ha a művészet célja a társadalmi totalitás elvesztett egységének a képviselete a tőkés rendszer elválasztásainak korában, akkor önellentmondás ezt egy olyan művészettől várnunk (vagy egyáltalán a művészettől), amely maga is egy leválasztott autonóm szféra. Malevics vagy Joyce éppen azt utasítják vissza, hogy egy ma már nem is létező közösségnek legyen a mű a fiktív nyelve - azonban a közös nyelv lerombolásának egy új nyelv megteremtésével kellene együtt járnia, de ez nem lehetséges magában a művészetben mint elkülönült szférában. A művészet halála tulajdonképpen önmegsemmisítés volt, amelynek a nagy aktorai, mondjuk Joyce, Mallarmé, Malevics - és amelynek a végpontja a dada nihilizmusa.

A dada és a szürrealizmus volt ennek a dekonstrukciónak a vége, a modern művészet befejezése és konklúziója, nem véletlenül egyidősek a nagy forradalmi hullámmal, amikor mindez kilépett a művészetből, és társadalmi átalakító programmá vált - amely, mint jól tudjuk, elbukott. „A Spartakus-mozgalom bukása elkerülhetetlenné tette a Dada bukását is" - mondja sommásan Debord (Debord, 2005: 122.).

A művészet ezzel mintegy utolérte a filozófiát, mely úgy érti önmagát, mint elidegenedést, mint az emberi aktivitás projektálását egy elkülönült szférába. Míg a 19. században a forradalmi gondolat a filozófia meghaladásából/megvalósításából érkezett, a 20. század közepén már a művészetéből.

Aki manapság hűséges akar lenni a művészethez, annak éppen tagadni kell létét, és megvalósítani ígéreteit: a gyakorlatban, a való életben. Dadaizmus, de már pozitív irányban (*„Dadaïsme en positif"*), nem egyszerűen a művészet lerombolásaként.

Már a lettrista mozgalom sem titkolta szélesebb, a művészetet jóval meghaladó ambíciót, amelyet végül is nem jelölhetünk más kifejezéssel, mint a

társadalmi forradalommal: azonban ekkor még ez a két szféra (művészet és forradalom) egymástól elválasztott volt - ezek egymáshoz kötése lesz a szituacionista mozgalom nagy újdonsága.

Nemcsak arról van szó, hogy már 1958-ban arról beszélt a Szituacionista Internacionálé (IS), hogy „a proletariátusnak kell megvalósítani a művészetet", hanem a szürrealizmus „keserű győzelméből" levont legfontosabb tanulságról is: „mindent, amit a szürrealizmus marginalizált szabadságként megkonstruált, éppen az a világ kerítette hatalmába és használta fel, amely ellen maga a szürrealizmus harcolt." (IS, 1958a: 3.)

Jól tudjuk, a hatvanas évek két nagy gondolkodója, mind Adorno, mind Debord, az elidegenedés nagy teoretikusai voltak, az antagonizmuséi az ember és az általa teremtett erők között, amely felett többé magának az embernek sincs uralma: a „csereérték legyőzte a használati értéket", „a spektákulum totálissá vált". Közös bennük az is, hogy mindketten meg vannak győződve arról (szemben a „fogyasztói társadalom", a „tömegkultúra" számos más szerzőjével), hogy a tömeges infantilizáció, elbutulás, a passzivitás általánossá válása nem egyszerűen a spektákulum/kultúripar melléktermé-ke, hanem ezek antiemancipatorikus céljainak a megvalósulása. Éppen ezért érdekes, hogy mennyire mást gondolnak a művészet lehetséges szerepéről egy ilyen világban.

Adorno számára a művészet ennek a világnak az antitézise, egy nagy műalkotásban éppen ez található meg: a termelőerők fejlettségében levő lehetőség és e lehetőség szomorú megvalósulásának kontrasztja. A művészet: létezése a nem létező lehetségességének, ezért egy ilyen világban létfontosságú, hogy megtartsa önállóságát.

Debord, miközben sok tekintetben egyetért Adornóval, a lehető legellentétesebb véleménnyel van a művészet szerepéről. Igen, a termelőerők elérték azt a fejlettségi fokot, hogy lehetséges lenne a játéknak és a szenvedélyeknek élni, és igen, számára is a művészet egy új társadalom ígérete, imitálása, reprezentációja. De éppen előbbi miatt, az utóbbi már nem elég:

„A feloszlás korszakába lépett művészet [...] egyszerre a változás művészete és a változás lehetetlen voltának színtiszta kifejezése. Minél magabízóbbak az ígéretei, annál távolabb esik keze ügyéből a valódi önmegvalósítás. Ez a művészet szükségszerűen *avantgárd*, ugyanakkor *nem létező*. Avantgárdja az eltűnése." (Debord, 2005: 122.)

Debord magában az esztétikájában persze jóval közelebb áll Adornóhoz, mint Lukácshoz, ennek alapja, hogy közös a vélekedésük a fetisizmusról: Adorno és Debord is meg van győződve róla, hogy a fetisizmus valóságos jelenség, azaz az emberi viszonyok valóságosan tárgyiasultak. Ebben elvont erők játszanak szerepet, éppen ezért Adorno számára az absztrakt művészet lehet képes a defetisizálás szerepének betöltésére (Lukács éppen ellenkező-

leg gondolja: számára a fetisizmus nem valóságos jelenség, csupán „hamis tudat", a realista művészet „hozza vissza az embert", ezért ez a legmagasabb rendű kifejezési forma, innen Lukács néhol elég megdöbbentő szavai például az avantgárdról).

Mint látható, Adorno és Debord között a különbség nem annyira az, hogy mit gondolnak kívánatosnak, hanem az, hogy mit gondolnak lehetségesnek.[8]

Ma természetesen sem a művészet, sem a filozófia nem „meghaladható", nincs is napirenden a megszüntetésük, és persze ma már abban is erősen lehet kételkedni (egy '68 utáni társadalomban, ahol sok tekintetben egyértelművé vált, hogy önmagában a vágyak kiélésének semmiféle transzgressziós szerepe sincsen), hogy a szenvedélyek azonnali megvalósítása (a debord-i program) forradalmibb tett-e, mint művészeti kifejezésük. De az aligha kérdéses, hogy a modern művészet valóban gyorsan elérte határait, sok tekintetben önmaga ismétlésévé vált,[9] és ami igazán fontos: ez nem a művészet hiátusa. A modern művészetek stagnálása és perspektívanélkülisége nem „esztétikai" probléma. Debord nyilvánvalóvá teszi azt is, hogy ez éppen megfelel az árujellegű világ stagnálásának és perspektivátlanságának, a kivezető út többé nem ennek reprezentációja, hanem megváltoztatása: a társadalmi forradalom.

Ehhez még annyit tehetünk hozzá, hogy az „érett" Debord ismert esztétikai konzervatív-fordulata is innen érthető meg: ez távolról sem személyes ízlés kérdése, „a fiatalság bolondság" jelensége, vagy - a még kínosabb vélekedés értelmében - mindez Debord arisztokratikus ízléséből fakadt volna, azaz „Debord az utolsó nagy stilisztává vált volna az utolsó avantgárdból". Debord egyszerűen belátta, hogy teljesen értelmetlen a modern művészet további önromboló munkája, maga a spektákulum dominanciája valósította meg mondjuk az avantgárd programját: lerombolt minden prekapitalista maradványt, a kapitalizmus, hogy nagy klasszikust idézzünk „eggyé vált elvével".

[8] Hogy befejezzük az összevetést: Adorno szerint éppen a művészet különállása teszi lehetővé, hogy szemben álljon a társadalommal, nem véletlen, hogy a burzsoá társadalom szükségképpen antiburzsoá művészetet teremtett. Számára azok, akik a művészet megszüntetésére törnek, éppen valamiféle „hasznosságot" kérnek rajta számon, azaz ezáltal a cseréhez, az értékesüléshez kötik. Minden művészetben van valamiféle kritika, akár a művész explicit szándéka nélkül is, éppen ezért a művészet antiszociális karakterét a „haszontalansága" jelenti. Csak ebben van meg a máshol már kioltott használati érték, a műtárgyak az egyetlen olyan tárgyak, amelyeket nem rontott meg a csere.

[9] A szituacionisták még önmaguk (igen magas) átlagához képest is példátlan átkokat szórtak koruk divatos, modern művészetére (*nouveau film*, pop-art, neodada, *nouveau roman*...), amelyet ők (alighanem teljes joggal) a történelmi avantgárdok halovány utánzatainak tartottak csupán. Kedvenc célpontjuk a többé-kevésbé ötlettelen pozőrnek tartott Godard és Robbe-Grillet, a „tökéletes szellemi jelentéktelenség" (*„parfaite nullité mentale"*) legtisztább megnyilvánulási formája (Jappe, 2004: 148.).

Mindenesetre ilyen körülmények között egy Fra Angelico-festménynek vagy egy Petrarca-szonettnek nagyobb a felforgatóereje, mint egy abszurd-avantgárd drámának (hiszen maga a világ igen abszurd, avantgárd és drámai), mert legalábbis implicite emlékeztet minket arra, hogy volt valami az áruuralom világa előtt is, amely legalábbis magában rejthette az emberi emancipáció és boldogság ígéretét.[10] Debord útja tehát „a romboljatok le minden templomot" elgondolásától Retz bíborosig és egy igen speciálisan értett barokkig, nem jelenti az eredeti terv, a „modern művészet végsőkig vitele", azaz „meghaladva megvalósítása" feladását: amúgy sem a modern művészet bukott meg, hanem maga a spektakuláris társadalom.

Az avantgárd legnagyobbjai természetesen észrevették ezt, Breton írja 1951-ben: „Franciaországban például, valaha a szellemet a megdermedés veszélye fenyegette, ma inkább a felbomlásáé" (Jappe, 2004: 83.). Debord folytatója ennek a kritikának, de persze már a szürrealizmus menekülési útvonalát, az irracionalitást, a tudattalant[11] is bírálja (ahogy a szituacionisták egyszerűen monotonnak és semmiféle lázadó tartalommal sem bírónak tartották az automatikus verselést): „először racionalizálni kell a világot, ez az elsődleges feltétele, hogy aztán szenvedélyekkel töltsük meg." (Debord, 2006: 267.)

[10] Ahogy szerzőnk oly szépen írja: „Amikor 'teljesen modernnek' lenni a tirannus különleges törvényévé vált, akkor a rabszolgák mástól sem félnek jobban, mint hogy 'a múlthoz ragaszkodónak' *(passéiste)* tartsák őket". Vagy: „az előre megszabott dekadencia és tudatlanság korában, még a nagy klasszikusok publikálása is szubverzív tettnek számít" (Debord, 2006: 954.). Jóllehet a lettrista lap, a *Potlach* 1955-ben még Párizs minden klerikális jellegű épületének lerombolására szólított fel, mert „a szépségnek, ha nem tartalmazza a boldogság ígéretét, pusztulna kell" (Debord, 2006: 142.). Vagy: „Napjainkig *egyedül a Kommün valósította meg a forradalmi urbanizmust*, hadat üzenve a város területén az életet dominálló megkövesedett formáknak, politikai kategóriákban elgondolva a társadalmi teret, sosem feltételezve azt, hogy egy műemlék ártatlan lehet. Akik mindebben a lumpenproletár nihilizmust látják, vagy a gyújtogatók felelőtlenségét, azoknak el kellene ismernünk, hogy mi az, amit végül is pozitívnak és megőrzendőnek tartanak a mostani elnyomó társadalomban (és rögtön napvilágra kerül, hogy lényegében minden)." (Kotány–Debord–Vaneigem, 1962)

[11] A szürrealisták irracionális lázadása nyilvánvalóan egy ideig érthető volt mint a kor dominálló racionális logikája elleni fellépés egyik eszköze. Azonban egy olyan világban, ahol maga az irracionalitás az uralkodó, a dolog lázadó potenciája alig érvényesülhet. Maga a pszichoanalízis története egy tekintetben mindenképpen párhuzamba állítható a marxi teória ideológiává válásával: ahogy Marx politikai gazdaságtant érintő kritikájából kritikai politikai gazdaságtan lett, úgy veszett el a pszichoanalízis eredeti mondandója, amely nem a tudatalatti igazolásáról szólt, hanem „kritikájáról". Egy elidegenedett individuum „tudatalattija" is elidegenedett.

„A megvalósult kommunizmus lesz a mindennapi élet totalitássá változtatott műalkotása"[12]
(Asger Jorn)

A szituacionisták művészetelméletéből úgy lesz társadalomelmélet, hogy programjukká válik a művészet meghaladása, megvalósítása a mindennapokban. Tulajdonképpen ez az IS születési ideje, azaz kiválása a lettrista mozgalomból: előbbiek számára fontos problémává vált gyakorlati módszerek keresése a „valódi élet" (azaz a művészet ígéreteinek a megvalósítása a mindennapokban)[13] megalkotása számára.

Az IS az első avantgárd, amely nem alkot műveket, pontosabban jóval, de jóval ambiciózusabb[14] ennél: maga a megalkotott szituáció, azaz realizálása „a mindennapi életben a tudatosan választott állandó játéknak" (IS, 1958b: 11.) lesz a „műalkotás" (valójában éppen ennek ellentéte, hiszen ez nem örök életre tör, hanem a önmaga meghaladása felé tart, ahogy a mai művészetben minden, ami még érdekes[15]).

Mindez egyre inkább a különböző forradalmi hagyományok felkarolását is jelentette: „szituációk" létrehozása lesz a válasz a spektákulumra, a tárgyakban való bőség („az óriási árugyűjtemény") társadalmára pedig a „szituációk bősége", hiszen „a kalandor az, akinek sikerül kalandokat létrehozni, nem az, akivel a kalandok megtörténnek" (IS, 1960: 10.).

[12] Jappe, 2004: 28.

[13] „Az osztályok nélküli társadalomban, azt mondhatnánk, hogy nem lesznek festők, szituacionisták lesznek, akik más dolgok mellett, foglalkoznak festészettel is." Vö. IS (1957): *Rapport sur la construction des situations*. Magáról a mozgalomról a két klasszikus munka: Marelli, 1997, illetve a „hivatalos történet": Martos, 1995. Az IS legjobb bírálata: Blanc, 1972.

[14] A szituacionisták legendásan nem voltak önbizalom híján sem. A rajtuk és ambícióikon gúnyolódóknak („mégis, hányan is vagytok ti egyáltalán?") a következőt válaszolták lapjukban: „Valamennyivel többen, mint a Sierra Maestra első gerillái, de nincs annyi fegyverünk. Ellenben kevesebben vagyunk, mint az Általános Munkásszövetség [az I. Internacionálé] képviselői 1864-ben Londonban, azonban a programunk koherensebb. És vagyunk annyira eltökéltek, mint a spártaiak Thermopülainál, de előttünk szebb jövő áll." (IS, 1964: 25.)

[15] „Beszélnek Faulknerről, mint az idő feldarabolásának specialistájáról, aki most mintegy esetlegesen találkozott Resnais-vel, mintha ez az egész a regényirodalomban már nem is történt volna meg egyszer Prousttal vagy Joyce-szal. A *Hiroshima* ideje, a *Hiroshima* rendezetlensége nem az irodalom filmművészetbe való megérkezését jelenti; ez a filmbéli következménye egy olyan írásművészeti, először a költészetben jelentkező mozgalomnak, amely a saját elpusztítására tör. (...) Amint a film felszerelkezik a modern művészetek arzenáljával, azonnal részévé is válik a modern művészetek általános válságának. Ez egy lépés a film halála felé, ahogy a szabadsága felé is: bizonyíték saját létezése elégtelenségére. A filmművészetben a többi művészeti ágban jellemző szabad önkifejezés követelése, az összes modern művészet végnapjaiban elrejti minden önkifejezés végleges csődjének a tényét. A művészi kifejezésben nincs semmi a valóságos *self-expressionből*, mint életmegvalósításból. A 'szerzői film' meghirdetése már akkor lejárt szavatosságú volt, amikor még alig volt több, mint önhittség vagy álom." (IS, 1959)

Ezen gyakorlati program hátterében Henri Lefebvre-nek a korban divatos elmélete állt, aki a marxizmust mint „a mindennapi élet *(la vie quotidienne)* kritikáját" interpretálta, a mindennapi életét, ahol az elidegenedés valóban megtörténik. Lefebvre klasszikus munkája[16] is Joyce *Ulysses*ének elemzésével, mint az „univerzális mindennapi élet" - ahol *sohasem történik semmi* - leírásával kezdődik, ez a gyarmatosított szféra *(secteur colonisé)* lesz a teória megvalósításának kísérleti terepe: „a szituációk, az egyéni mindennapi életben a rutin megtörésének pilllanatai, alkotása", „a művészi kifejezés fáradt és fragmentált elmeinek a felváltása az élet egy-egy pillanatának kollektív, játékos, konkrét és tervezett pillanataival" (Lefebvre, 1961: 311.) - ebben a koncepcióban a vágyak realizálása és a forradalmi aktivitás egy és ugyanaz. A forradalom a mindennapi életben éppen a mindennapiság megtörése, a mulatság *(fête)*[17] megélése a rutin helyett, egy „permanens kulturális forradalom".

Csak egy másfajta környezet tenné lehetővé az *art intégral* megélését (azaz a mindennapi életben megvalósított művészetet), hiszen „a modern kapitalizmus már berendezte a környezetét, az urbanizmus az állam kezében nem más, mint hatalom, nem több, mint ideológia, az építészet éppúgy árucikk, mint a Coca-Cola, a látható elidegenedés mindennapi díszlete" (IS, 1959b: 13.): a szituacionisták „találmánya", az ún egységes urbanizmus *(urbanisme unitaire)* kategóriája lesz a művészet megszüntetve meghaladásának kitüntetett terepe.[18]

Mint láthatjuk, az egységes urbanizmus egy dologban hasonló a marxi elmélethez, az egységes urbanizmus nem urbanizmus, hanem az urbanizmus kritikája: a cél az, hogy az emberek első számú aktivitása a véget nem érő „sodródás" *(dérive)* legyen (a Thomas de Quincey-től átvett fogalom a különböző hangulatok tudatos megélését jelenti, a köztük való mozgást, kísérleti, mindenfajta hasznosságtól mentes cselekvést egy meghatározott városi környezetben[19]). A forradalmian antifunkcionalista egységes urbanizmus nagy-

[16] Lefebvre, 1961. Lefebvre a nagy klasszikus a „várostervezés", mint a tőke logikájának a városaink szövetébe, a mindennapi életnek keretet adó miliőbe való beépülésének leírásában és kritikájában. Tőle jön a „jog a városhoz", mint az ellenállás egy terepe is.

[17] Erre ez idáig egyetlen történelmi példát ismerünk. Ez volt a párizsi kommün, amely igazi *fête* volt, hiszen a felkelés azonnal a létezés egy új intenzitásába torkollott, a valódi szabad élet rögtön betört a mindennapokba. Ahogy Lefebvre írja a kommünről szóló munkájában, amely alighanem a legjobb könyv a témában: „[A kommün] egy hatalmas, nagyszabású vigasság *(fête)*, egy vigasság, melyet Párizs népe, a francia nép - és a nép mint olyan - esszenciája és szimbóluma nyújtott a világnak. A közösség tavaszünnepe, a kitagadottak és a proletárok ünnepe, a forradalom és a forradalmiság ünnepe, mindenekelőtt örömmel átitatott nagyszerű totális mulatság, a modern idők legnagyobb mulatsága." (Lefebvre, 1965: 89.)

[18] „Egy létrehozott szituáció eszköz az egységes urbanizmushoz való közeledéshez, míg az egységes urbanizmus elengedhetetlen alapszituációk létrehozásához" (IS, 1959c). A szituációk létrehozásának elméleti és gyakorlati alapvetései: IS, 1958b, illetve IS, 1960.

[19] Ezeknek a városi hangulatoknak a „felmérése" a szituacionisták egyik találmánya, az ún. pszichogeográfia, azaz a különböző kerületek, városrészek pszichológiai klímájának, a miliő

jából egy félévnyire van a Le Corbusier-féle strukturalizmustól, melyet az IS így jellemez: „[Le Corbusier épületei] lakó-gépek, ahol az erőltetett ésszerűség felülírja az emberi dimenziót, olyan lakóstílust hoztak létre, amely félúton áll a kaszárnya és a gyár között." (IS, 1961b: 8.) Vagy Raoul Vaneigem még explicitebb módon: „ha a nácik ismerték volna a mai várostervezőket, akkor a koncentrációs táborokat lakótelepekké alakították volna." (Vaneigem, 1961: 35.)

Természetesen egy idő után az IS számára is nyilvánvalóvá vált, hogy lehetetlen megvalósítani az egységes urbanizmust, ahogy a rájuk jellemző ironikus komolysággal írták: „a dekonstrukcióból új dolgok létrehozásának késedelme erősen kötött a kapitalizmus forradalmi elsöprésének késlekedéséhez" (IS, 1964: 25.).

Igen, már a szürrealisták beszéltek a művészet meghaladásáról, azonban a talán önáluknál „negatívabb", de mindenképpen őszintébb szituacionisták tették meg a döntő lépést: a művészetek ígéreteinek megvalósításához társadalmi forradalomra van szükség. Az IS 1961-re lényegében (a fenti különleges jellemzőkkel bíró) „művészeti" avantgárdból új típusú forradalmi szervezetté vált,[20] programja: a totális forradalom. Ez különbözteti meg őket alapvetően a többi avantgárd mozgalomtól - és persze az, hogy ehhez a programhoz a marxi árufetisizmus-elmélet egy aktualizált formáját használták fel teoretikus alapként: „Szükségünk volt a politikai gazdaságtan kritikájának elsajátítására, hogy pontosan megértsük a spektákulum társadalmát, és felvegyük vele a harcot". (Debord, 2006: 715.)

Ennek a teóriának a kidolgozója volt Guy Debord.[21]

---

hangulatának, a benne cselekvő egyének viselkedésének a vizsgálata. Egy ilyen elemzés az igazi urbanizmus, a város szövetének az állandó színes cselekvés részére való alkalmassá tétele, kiindulópontja, nem valamiféle hasznosságra törekvés (és láthatjuk, milyen racionálisan megtervezett mindez, szó sincs valamiféle irracionális „élménykeresésről": nem szürrealizmus ez, de nem is a Baudlaire-Benjamin-féle *flâneur* utánérzése).

[20] „A forradalmat kell újra feltalálni, ennyi az egész. (...) Az emberek kreativitása és részvétele a megélt tapasztalatok összes aspektusát figyelembe vevő kollektív terv függvénye kell hogy legyen. Az egyetlen járható útja »a tömegek felébresztésének« az, hogy megmutatjuk az élet lehetséges felépítése és annak jelenlegi szegénysége közt feszülő iszonyatos kontrasztot. A mindennapi élet kritikája nélkül a forradalmi szervezet egy szeparált szubkultúra, olyannyira konvencionális és végletesen passzív, mint azok a nyaralófalvak, melyek a modern szabad idő specializált területei". (IS, 1961a). „Egy ilyen szervezet programja alfájának és omegájának a mindennapi élet gyarmatosításának teljes megszüntetését tekinti; azaz nem a *fennálló rend* tömegek általi önigazgatását tűzi ki célul, hanem annak állandó megváltoztatását. A *politikai gazdaságtan* radikális kritikáján dolgozik, az áru és a bérmunka megsemmisítésén" (IS, 1966).

[21] A mozgalom másik nagy munkája Raoul Vaneigem könyve (Vaneigem, 1967). Ő a radikális szubjektivitás szemszögéből írja le a tárgyiasult mindennapokat, azaz az eldologiasodást a mindennapokban, míg Debord a hideg rendszerszerűség perspektívájából.

A SPEKTÁKULUM MINT AZ ÁRUFETISIZMUS LEGFELSŐ FOKA

*A Spektákulum társadalmá*nak olvasói jól tudják, hogy a könyv egyedi, utánozhatatlan, szinte vizionárius jellegű, így természetesen „összefoglalhatatlan". Még a minálunk jóval okosabb kommentátorai is a könyvről szólva, leginkább idézik. A mű már-már ezoterikus jellegű, alighanem sokan vannak, akik olvasták, vagy ilyesmivel kérkednek, de valószínűleg nem sokat értettek a dologból. Ez nem intellektuális felkészültség kérdése (bár a mű számtalan olyan utalást tartalmaz, amelyek felismeréséhez komoly műveltségre van szükség, de a könyv működik ezen felismerések nélkül is), de nem is csupán a végtelenül szuggesztív stílusé (amely már önmagában is hadüzenet a spektákulum infantilizáló vulgaritásának), hanem valamiféle beavatottságé. Debord jegyezte meg, hogy a mű megírásában a legfőbb célja az volt, hogy „ártson vele" a spektakuláris-árujellegű társadalomnak. Nagyjából ezt várja el az olvasótól is, a könyv azok számára érdekes, akik ebben a dologban egyetértenek a szerzővel: „Ennek a társadalomnak a napjai megszámláltattak és könnyűnek találtattak" (Debord, 2006: 713.).

A kötelező körökkel kezdve: Debord nem tett mást, mint elméleti síkra emelte a fetisizmusnak a saját korára létrejött különleges formáját, amelyet spektákulumnak[22] nevezett el. A spektákulum jelensége nem írható le egyszerűen mint a képalkotás, a „látvány" magában való logikája szerint, mint azt Debord számos interpretátora teszi, mert ezzel elfeledkeznénk a spektákulum kritikai koncepciójának alaptételéről, miszerint „a spektákulum nem képek együttese, hanem az egyes emberek között létrejött olyan társadalmi viszony, amelyet képek közvetítenek" (Jappe, 1995: 147.). Közhely Debord-t illetően, hogy esetében természetesen nem „képellenes" teóriáról beszélhetünk (több filmet is rendezett[23] példának okáért, még olyanokat is, amelyek-

[22] A spektákulum fogalma tulajdonképpen már 1957-ben megjelenik a szituacionista írásokban (*Rapport sur la construction des situations*, 1957, l. Debord, 2006: 274–289.). Kezdetben a dolog elég banális, a színházi világból (Brechttől főleg) érkező kifejezésen tuladonképpen a nézőkre jellemző kontemplatív passzivitást értik, amely az egész társadalomban általánossá vált. Egy ideig a fogalom némileg háttérbe szorult a szituációk létrehozása, az egységes urbanizmus és így tovább javára. A hatvanas évek közepén kerül újra elő, ekkor már „élesben", marxizálva: „spektakuláris-árujellegű társadalom" *(la société spectaculaire-marchande)* – vö. *Le déclin et la chute de l'économie spectaculaire-marchande*, 1965, l. Debord, 2006: 702–714. Alighanem ez az egyik legjobb, az IS-ben valaha megjelent írás (pedig igen magasan van a léc), a Watts-lázadás ürügyén ezzel kapcsolatban ilyeneket mond: „akik az embereket tárgyakká degradálták, azok számára a tárgyak emberi tulajdonságokat vesznek fel, míg a valódi emberi jelenségek tudattalan állatiasságnak tűnnek fel [értsd: a lázadás ideje alatti fosztogatások]". Vagy: „A feketék a lázadás során pontosan annak tűntek fel, amik: a spektakuláris-árujellegű társadalom elidegenedett életmódjának engesztelhetetlen ellenségeként" (Debord, 2006: 704.).

[23] Az előzőekből olvasóink számára is egyértelművé válhatott, hogy Debord nem volt a szó szoros értelmében „filmrendező" (vö: Prodon, 1997.), ahogy „író" (vö.: Surya, 1997), sőt „filozófus" sem. Sokan idézik az (állítólag) magának adott önmeghatározást, miszerint „stratéga" lett

ben volt kép, az *Internationale situationniste* volt talán első komoly elméleti lap, amiben képek voltak), elmélete nem a „képekről, a dolgok látványáról szóló filozófia" hagyományába illeszkedik, számára a képek abban az értelemben a kritika tárgyai, mint az áruforma képet öltött alakjai. Debord kritikája nem az *image* bírálata, hanem a modern elidegenedésé. Tehát nem magát a képet kritizálta, hanem a képformát, mint az értékforma legújabb változatát, amely „maga is a csereértéknek a használati érték felett a gazdaság területén alkotott győzelmének az eredője"[24] (Debord, 2005: 28.).

A „spektákulum", amelyről Debord beszél, nem más, mint az áruforma legkifejlettebb formája: az áruformával közös vonása, hogy a valóság millió arcát egy kvantifikálható, egységes, absztrakt formává redukálja. Azaz: a spektákulum Debord elméletében éppen azt a középponti helyet foglalja el, mint Marx elméletében az áruforma (és kifejlettebb alakzatai). Ezt maga Debord teszi a lehető legegyértelműbbé könyvének első mondatában, amely természetesen nem más, mint *A tőke* első mondatának „elhajlítása" *(détournement)*. Itt a termelési mód említődik, mely „mint óriási spektákulumgyűjtemény jelenik meg" (Debord, 2005: 9.). Ez már Marx számára is az emberi életnek és környezetének számszerűsíthető kritériumokra való redukálását jelentette. Ez még elviselhetetlenebbé válik egy olyan társadalomban, amely már nem is képes a minőséget másképp meghatározni, mint absztrakt módon, azaz képek formájában. Így a spektákulum nem egyszerűen képek gyűjteménye, képfolyam, hanem társadalmi viszony.

Mint jól tudjuk, a marxi elméletben a pénz akkumulációja egy fokon tőkévé válik, Debord-nál pedig a tőke akkumulációja egy fokon képpé alakul. A spektákulum végletesen tautologikus karaktere pontosan megfeleltethető az elvont munka (pontosabban: a munka elvont oldala) tautologikus, önreferenciális jellegének. Debord spektákuluma az absztrakt köteléknek, amelyet a csere hoz létre az emberek között, vizuális elképzelése, míg a pénz a materializálódása. De mindez „reális absztrakció": a képek materializálódnak, és

---

volna – ezt alighanem mérsékelten kell komolyan venni, de bizonyos szempontból persze igaz. Debord a kritikai elméletet forradalmi stratégiaként kezelte: „szemben a történelem szemlélőinek álmodozásaival, sohasem a teóriák kifinomultsága hozza létre a történelmi eseményeket, hanem éppen ellenkezőleg: a megvalósult esemény a teória érvényességének a garanciája." (Debord, 2006: 928.)

[24] Magában a passzív kontemplációban a képek mint vizuális elemek nem is feltétlenül játszanak központi szerepet (a *mass media* más kritikusai, mint Günther Anders vagy Adorno és Horkheimer például még a rádió példáján csiszolták ki elméletüket). Noha a képek nem teljesen ártatlanok: „Mivel a spektákulumnak az a dolga, hogy a világot, amely közvetlen módon immár nem érzékelhető, különböző speciális eszközök és elvek közvetítésén keresztül *láttassa*, elkerülhetetlen, hogy az emberi látást hozza abba a kivételezett pozícióba, amelyet valaha a tapintás érzéke foglalt el." Mindenesetre azt nehezen lehetne tagadni, hogy a képek extrém túlsúlya fontos része napjainkban kultúránk és társadalmunk rohamos pusztulásának.

valóságos befolyásuk van a társadalomra. Debord esetében is igaz, hogy az ideológia nem egyszerűen „hamis tudat".

Itt maga az ideológia materializálódik. Ludwig Feuerbach *A kereszténység lényege* című munkájára explicite hivatkozva Debord úgy határozza meg a spektákulumot, mint egyfajta civilizációs visszaesést a társadalomból a mítoszba, egy új vallást (abban az értelemben, hogy ez a transzcendenciába való képzeletbeli kivetítése, amelyről az ember már nem ismeri fel, hogy az nem más, mint a saját, önmagától elválasztott hatalmának a megtestesülése). Ahol az ember, noha a természettel szemben tudatos lény („ez volt a burzsoázia nagy találmánya", Debord, 2005: 28.), de már nem tudatos saját termelésével kapcsolatban, ami úgy áll vele szemben, mint valamiféle sorscsapás.[25] A vallásban az emberi képességek projekciója a földöntúliba, a spektákulumban ez a kivetítés földi dolgokba történik, magába a spektákulumba, amely képek olyan együttese, amelyek azt a hamis koherenciát adják, melyet a való világ már régen elvesztett. Az ember által teremtett dolgok már régen elszabadultak termelőjüktől, ahogy Günther Anders fogalmaz, ez a „prométheuszi elcsúszás" kora, ahol a *homo creator*ból a saját teremtményei *homo materiá*ja lesz.[26] A spektákulum tehát az elidegenedés legmagasabb foka, az áru fetisizmusának legkifejlettebb formája.

Ez az absztrakció magában az áruformában (az értékformában) találja meg a gyökerét (ahogy Marx mondotta, ez a tőke „alapformája"[27]), maga a spektákulum pedig totális jelenség: a politika, a gazdaság, a kultúra szétválása magából az áruformából következik – ez csak a tőkés rendszerre jellemző szétválasztás. Ez az absztrakció nem a valóság eltorzítása, hanem maga a torz valóság, „valóságos absztrakció"[28]: torz, mert megfosztott konkrétságá-

[25] Lukács így írja le ezt az új helyzetet: „az emberek egyrészt egyre fokozottabb mértékében szétszakítják, levetik magukról és maguk mögött hagyják a csupán 'természetadta', irracionális-tényszerű kötöttségeket, másrészt azonban, ugyanakkor, ebben a maguk által megteremtett, »maguk által létrehozott« valóságban egyfajta második természetet építenek fel maguk körül, melynek folyamata ugyanolyan kérlelhetetlen törvényszerűséggel lép fel velük szemben, ahogy korábban az irracionális természeti erők (pontosabban: az ebben a formában megjelenő társadalmi viszonyok). Saját társadalmi mozgásuk, mint Marx mondja, dolgok mozgásának formájában jelenik meg számukra, amelynek ellenőrzése alatt állnak, ahelyett, hogy ők gyakorolnának ellenőrzést felette." (Lukács, 1971: 387.)

[26] Vö. Anders, 2004.

[27] Jól tudjuk, hogy *A tőke* első fejezetében az áruformát, mint minden tőkés termelés magját elemezvén Marx igen szuggesztíven megmutatja nekünk, hogy az absztrakció folyamata a modern gazdaság szíve, nem egyszerűen csupán valamiféle negatív következménye. Itt Marx még nem beszél értéktöbbletről, kizsákmányolásról, tőkéről – csupán az áruformáról, mint mindennek az alapjáról. Ismeretes viták zajlottak a marxizmuson belül, hogy Marx ezen kifejtési módja vajon a tőke elméleti logikájának, vagy történeti egymásutániságának a kifejeződése-e. Mindenesetre talán ne kövessük Althusser tanácsát, és kezdjük csak az olvasást a könyv elején.

[28] Vö.: Sohn-Rethel, 2010, illetve Anselm Jappe idézi egy könyvében a német gondolkodót, Hans-Jürgen Krahlt, aki *Konstitution und Klassenkampf* című művében elemzi, hogyan válik

tól. Így a „képek uralma", a spektákulum ennek az absztrakciónak a legkifejlettebb formája - de végső soron maga is az áru uralmának a következménye.

A konkrét munka az absztrakt munka attribútumává válik, a használati érték a csere értékévé, amit Marx *A tőke* első fejezetében vizsgált meg (ott is elsősorban „Az áru fétisjellege és ennek titka" címet viselő negyedik alfejezetben), amelyet egyébként Debord is felhasznál, hogy leírja „ennek az absztrakciónak a legmesszebb menő fejlődését". Ez nem más, mint maga a spektákulum, amelyről Debord még azt is leszögezi, hogy annak *konkrét létmódja* éppen az absztrakció. Debord spektákulumról szóló elmélete ennek értelmében úgy is interpretálható, mint az értékforma (vagy az áruforma) „valóságos absztrakciója" legújabb szakaszának a leírása. Ebben a szakaszban a társadalom egészét a spektákulum törvényei irányítják, nemcsak a termelést, hanem a „szabadidőt" is, a hamis társadalmi kohézió tévútja révén, amelyet maga a spektákulum testesít meg, ami egyszerre teszi láthatóvá az emberek közötti elidegenedett társadalmi kapcsolatokat (már Marx számára is, „a tőke emberek közti társadalmi viszony, mely dolgokban ölt testet"), és testesíti meg hatalmának azon eredményeit, melyeknek létrejöttéhez maguk az emberek is (többnyire erről tudomást nem vevő aktivitásuk révén) hozzájárultak, olyannyira, hogy „a spektákulum a *tőke* a felhalmozódás olyan fokán, hogy képpé válik". Ez a rejtett ideológia, melynek révén a tőkés termelési mód irracionális eredményeit koherensként, racionálisként és vitathatatlanként állítja az atomizált tömegek elé, ahol már megsemmisült a termelők közötti minden közvetlen kommunikáció, a közösségiekkel egyetemben. Ez a „részekre szakadt társadalom totális diktatúrája", amely már láthatatlanná teszi az „össztársadalmat és annak változásait", olyannyira befolyása alatt tartva a valódi társadalmi aktivitást, hogy „ahol a létező világ puszta képekké változik, ott a puszta képekből valódi tények lesznek" (Debord, 2005: 13.).

Debord elmélete igen sokat köszönhet Lukács György két alapvető fogalmának, a totalitásnak és az eldologiasodásnak - sok tekintetben ezek radikalizálásának és persze aktualizálásának tekinthető. Lukácsnál a dologiasodás az áru fetisizmusának fenomenális formája, itt az elmélet különbözik Marx fetisizmusától: már nemcsak a társadalmi viszonyok tárgyiasultak, hanem maguk az egyének is (a racionalizáció/kvantifikáció révén). Ez lehetőséget ad számára, hogy a fetisizmus teóriáját éppen a tárgyiasulás egyéniesítése révén az elidegenedéshez kösse: Debord ebben is Lukács örököse.

---

a kapitalizmus reális metafizikává az absztrakció folyamatában, amely a valóság teljességét maga alá gyűri: „Hegelnél az emberek a tudat marionettbábui, amely magasabb rendű, mint ők maguk. Marxnál azonban a tudat az élő emberek prédikátuma és tulajdona. [...] Egy metafizikai tudat létezése, amely az emberek fölött áll, látszat, de valóságos látszat: a tőke. A tőke a szellem létező fenomenológiája, a valóságos metafizika. Látszat, mert nincs valóságos dolgokból álló struktúrája, de mégis uralkodik az emberek felett." (Jappe, 2013: 219.)

Lukács nagy műve (a *Történelem és osztálytudat*) és Debord között azonban maga az ellenfél, a tőkés rendszer jellege is megváltozott: még az első nagy forradalmi hullám idején (1917–1923) a nagy kérdés a gazdaság elkülönülésének (és a többi életszférát determináló hatásának) a megszüntetése volt, a forradalom bázisa pedig egy, a kapitalizmuson kívül állónak *látszó* társadalmi csoport, a munkásosztály.

A második forradalmi hullám idejére (1968–1977) minden megváltozott: a gazdaság, az árutermelés logikája nemhogy elkülönült, hanem „gyarmatosította a mindennapokat is", a „represszív tolerancia" mindenütt uralkodóvá vált, a munkásosztály kapitalizmusonkívülisége pedig illúziónak bizonyult.[29] Nem véletlen, hogy ekkor már a harc fő terepe kevésbé a kizsákmányolás vagy egyszerűen csak az elnyomás volt (és más, tulajdonképpen kapitalizmuson belüli elosztási kérdések), hanem az elidegenedés, az árufetisizmus, a munka (azaz az árutermelés társadalmi munkája, tehát nem egyszerűen az emberi aktivitás mint olyan, hanem az emberi munkaerő részvétele a kapitalista árutermelésben – a munka *történeti* kategória) elleni küzdelem, a küzdelem bázisává pedig, felváltva a gyárat, a „mindennapi élet" vált.

Míg Lukácsnál az emberek az absztrakt törvények közvetítésének alávetettségében élnek, Debord-nál mindez már nemcsak közvetítés, hanem egy totálissá összeállt rendszer, egy hamis totalitás rekonstrukciója, amelynek a legfőbb jellemzője, hogy a tárgyiasulás már elhagyta az absztrakt munka világát, és az egész emberi élet gyarmatosítójává vált. A spektákulum a tőkés társadalomra jellemző absztrakció legmagasabb foka, amely kiterjed már minden létszférára. Itt a tárgyiasult absztrakciók már az elvontság legmagasabb szintjén jelennek meg: azaz képpé válnak. A spektákulum ebben az értelemben magában foglalja az összes történetileg létező elidegenedést: a vallást, a pénzt, a modern államot, a „materializálódott ideológiát".

Debord számára az elidegenedés kiterjedése az élet minden szférájára egyszerre járt együtt a proletár lét általánossá válásával (már akkor is igaz volt, hogy a társadalom elsöprő többsége bérmunkás, munkaereje eladásából él) és az osztálytudata visszaszorulásával. Debord posztulál tehát egy forradalmi szubjektumot (melynek meghatározása filozófiai, nem szociológiai, tulajdonképpen egy feltételes szubjektum: az általa megtalált teória a feltéte-

[29] Debord elmélete természetesen ebben az értelemben távolról sem egyedülálló. A hatvanas években számtalan klasszikus mű írja le a kapitalizmus harmadik szakaszának jelenségeit Sartre-től Lefebvre-n, Gorzon, Foucault-n, Barthes-en, Adornón át, mondjuk Marcuséig. Ezekben persze sok az eltérő következtetés, de valamiben majd mindannyian egyetértenek: a kapitalizmus új korszakában a dominancia kiterjed minden életszférára, az elidegenedés ezen magasabb fokán „objektívvé válik", vagy éppen: a tárgyiasulás teljessé válik az „áru totális fetisizmusának korszakában" (Marcuse).

le szubjektumként való létezésének) - bizonyos szempontból ellentmondva önmagának is.

Itt kell szólnunk arról, hogy a Szituacionista Internacionálé (1957–1972) elméleti és gyakorlati mozgalma több tekintetben két világ határán működött.[30] Egyszerre volt még a régi, tradicionális, minden újító teoretikus és praktikus meglátásával együtt szélsőbaloldali marxista mozgalom (elsősorban a forradalmi szubjektum *létének* affirmációjára, annak a - természetesen nem szociológiai, hanem filozófiai, „a tiszta tagadás osztálya" értelemben vett - proletariátusnak való megfeleltetésére és ebből következően a munkástanácsok igenlésére gondolhatunk itt) és új, ultrabaloldali marxista elméleti és gyakorlati útkeresés (itt pedig mindenekelőtt magára a spektákulum fogalmára gondolhatunk, mint lényegében a marxi árufetisizmusnak az új formájára, amelynek kritikájából nem a kizsákmányolás, az értéktöbblet kritikája következik, hanem magának „az érték értékesülésé", az eldologiasodásé, az elidegenedésé és persze a bérmunkáé).

Maga Guy Debord és legfontosabb munkája is magán viseli ezt a kétarcúságot. Debord egyrészről aligha lehetne explicitebb: a spektákulum társadalmi viszony, „valóságos absztrakció", az árufetisizmus legfelsőbb foka - ebből a szempontból az osztályharc *belül* van, melynek szereplői a tőke körfogásának öntudatlan ágensei csupán. És mégis: „a proletariátus a forradalmi osztály", mondja nekünk Debord ugyanezen munkájában (Debord, 2005: 47.), mintha a spektákulum fogalmából nem ennek *éppen ellenkezője* következne...

Ez a kétértelműség nem kronológiai kérdés: a spektákulum „kifejlett" fogalma (azaz az alapvetően a színház világából érkező fogalom „marxizálódása") lényegében 1965-re készen állt, míg az IS a legközelebb a *„conseillisme"*-hez (*conseil ouvrier* = munkástanács) természetesen az 1968-as „események" során került, és azt követő pár esztendőben. Az 1968-as forradalomban játszott szituacionista szerep meglehetősen közismert, mint ahogy az is, hogy ha volt (éppen általuk) a forradalomnak kitüntetett formája, azok a (diák- és munkás-) tanácsok voltak. Másrészről az IS maga is igen közeli kapcsolatba került a kor legforradalmibb munkásszervezetével, a híres *Socialisme ou Barberie* köréből kivált ICO-val *(Informations correspondance ouvrières)*, amely a munkástanácsok rendszerének tántoríthatatlan, bátor híve és hagyományainak (Pannakoek, Gorter, Rühle, Mattick) hű őrzője volt. Lassan azonban a szituacionisták a *„conseillisme"*-ben a régi munkásmozgalom utolsó megmaradt romját látták: az *idéologie conseilliste*-t, mint az utolsó munkásmozgalmi *ideológiát*. Az ICO-val való - a szituacionisták átlagához képest igen baráti hangnemben lezajló

[30] Ezzel természetesen ők is tisztában voltak: „A mi kritikánk azért sokkoló, mert bemutatjuk a kapitalizmus új elemeit éppúgy, mint a kapitalizmus tagadásának újdonságait, miközben a régen legyőzött proletárforradalom régi igazságához kötjük mindezt" (*La Véritable scission dans l'Internationale*, 1972, l. Debord, 2006: 852–858.).

– szakítást tulajdonképpen pontosan ez a „hűség" okozta: noha a közös pontok egyértelműek voltak, miként az egymás iránt érzett tisztelet is, az IS számára az ICO „képtelen volt a jelenkori társadalomról egy koherens elmélet kidolgozására", ez a purista munkástanácshűség mindezt megakadályozta, amely egy „abszolút munkásautonómiához vezetett mindenfajta ötlet nélkül" (Simon, 2006: 47–48.). Ez a teroretikus önismétlés, a nagyon kevéssé kreatív húszasévek-*remake* az ICO minden tisztessége és kiválósága ellenére is ideológiává merevítette magát a munkástanács-gondolatot is.

Ma már ez persze történelem, de talán mégsem árt felidézni Debord szavait a *„conseillisme"*-t illető szituacionista specifikumról:

„Arról, hogy *a mindenre kiterjedő* tartalomról, melyet a tanácsoknak *el kell érniük*; és arról, amit az IS tehet és *tennie kell*, hogy ez a hatalom létezzen a *gyakorlatban* is, ezzel a mondattal foglalnám össze tézisemet: nem a szituacionisták a munkástanácsok hívei, hanem *a tanácsoknak kell szituacionistává válniuk*." (Debord, 2006: 521.)

Mindez nem egyszerűen a szokásos szituacionista szójáték, hanem jól leírja az IS eredetiségét a munkástanácsokat illetően: a tanácsoknak semmiképpen sem lehet az elidegenedés gazdasági és politikai vonatkozásai elleni küzdelemre korlátozódnia, hanem olyan mindenre kiterjedő totalitássá kell válniuk, ahol a „proletariátus" (azaz mindenki, aki totálisan szemben áll a rendszerrel) realizálja a mindennapi élet kritikáját, átalakítva *tudatosan* a társadalom *teljességét*.[31]

Mindez persze azért van így, mert Debord elmélete: forradalmi teória (és mint ahogy Korsch óta jól tudjuk: maga a marxi elmélet is az). Debord (mint Lukács) visszautasítja a történelem egyedüli, valamiféle tudományos magyarázatát:

„Marx elméletét az köti a tudományos gondolkodáshoz, hogy racionális módon érti meg a társadalomban valóságosan működő erőket. Alapjában véve azonban ez a tudományos gondolat *túlvilága*; azt csakis annyiban őrzi meg, amennyiben meg is haladja. Marx számára ugyanis a kérdés a *harc* megértése, és semmiképpen sem a törvényé." (Debord, 2005: 47.)

Debord is abba a marxista (leginkább talán Korschtól eredeztethető) hagyományba tartozik, mely a „megfagyott marxizmus" esetében éppen a tudományos determinizmusában látja azt a rést, ahol az elmélet ideológiává válásának szelleme beférkőzött.

Mind Lukácsnál, mind Debord-nál a proletariátus az eldologiasodásnak való ellenállás alanya: a proletariátus, melynek az „esszenciája" nem a gazdasági körülményeiben van, hanem éppen ebben az ellenállásban: a proleta-

[31] Az ICO és az IS kapcsolatáról a nagyszerű Henri Simon írt egy kitűnő brosúrát, tele korabeli dokumentumokkal, visszaemlékezésekkel: Simon, 2006.

riátus van abban a helyzetben, hogy saját bőrén érzi a tárgyiasulás legalapvetőbb fomáját, a bérmunkát, ezáltal lehet képes arra, hogy felfedezze annak más alakzatait is. Mindketten feltételezik, hogy van egy nem tárgyiasult szubjektum, a proletariátus - vagy pontosabban szólva: mivel mindketten feltételezik „az igazi, nem tárgyiasult élet" létét, ezért is ingadoznak a proletariátus szociológiai és filozófiai definíciója között. Végül Debord a lehető legtágabb értelemben vett, legnehezebben „redukálható" szubjektumot véli megtalálni: magát az „igazi életet" szembeállítva a spektákulum nem életével. Bizonyos szempontból visszatérés ez a fiatal Marxhoz, ahol a tőkés rendszer az emberi lényeg tagadása, a kommunizmus pedig az újramegtalálása ennek az emberi lényegnek, és ahol tulajdonképpen Marx a proletariátus, mint forradalmi szubjektum alakjában spekulatív filozófiai választ ad egy gyakorlati, stratégiai kérdésre.

Ebből lesz *A spektákulum társadalmá*hoz 1988-ban írt *Kommentárok*ban az igaz és a hamis meglehetősen egyszerű dichotómiája a világban, ahol minden „manipuláció", azaz a titok és a hamisítás érdekes keveréke. Ez nem jelenti azt, hogy ebben a meglehetősen különös hangulatú munkában ne lennének igen figyelemreméltó gondolatok. Ma a „válságmenedzselés" állandóvá válásának korában (amikor a válság tulajdonképpen a kormányzás módjává vált) például komoly előrelátásról tanúskodnak az 1988-ban leírt gondolatok arról, hogy régebben a spektákulum öntömjénező monológjának az elve az volt, hogy „ami megjelenik, az jó és ami jó, az megjelenik" (Debord, 2005: 12.), mára ebből ez maradt:

„[...] a modern társadalomnak, amely egészen 1968-ig sikert sikerre halmozott, és meg volt győződve a felé sugárzó közszeretetről, le kellett mondania álmairól; szívesebben veszi ha félnek tőle. Jól tudja, hogy »ártatlansága nem tér többet vissza«" (Debord, 2008: 88.).

Debord kissé hihetőbb magyarázatot ad mondjuk a „fakenews" jelenségére (azaz a tömeges tudatlan hiszékenységre), mint hogy mindez „orosz hackerek" műve lenne. A spektákulum alapvető jellegzetessége a történelem elpusztítása, az állandó jelen állapotának konstrukciója: egy ilyen világban nincsenek okok, sem következmények, minden logikai kapcsolat a dolgok között felfoghatatlanná válik az izolált individuumok számára. Debord éles szemmel vette észre azt is, hogy a spektákulum elpusztította a burzsoáziát is, annak ízlését, tudását, életmódját, stílusát éppúgy, mint bármit, ami eddig az útjába akadt. Ma elég egy pillantást vetünk a világra, hogy megbizonyosodjunk Debord példás előrelátásáról, amikor 1988-ban arról értekezett, hogy a spektákulum immár nemcsak köz-, hanem önveszélyes is: a rá leselkedő legnagyobb veszély saját totális irracionalitása.

A spektákulum tulajdonképpen nem más, mint a tőkés rendszer által felvett forma, a „gazdaság" elszabadulásának idején. Tamás Gáspár Miklós szavai-

val: az „eggyé olvadt termelés és kultúra" (l. a Debord-ról szóló előadássorozatot a You Tube-on), vagy éppen Kiss Viktor (Kiss, 2016) szép truvájával: „az eldologiasodás társadalmában az élet árunak látszott, a látványtársadalomban [a spektákulum korában] az áru életként jelenik meg".[32] Itt a spektákulum önmagát igenlő képfolyama nem elválasztott a társadalmi totalitástól: a spektákulum mindenütt ott van, ahol a reprezentáció felülírja a megéltet, ahol a passzív kontemplációja a spektákulum által nyújtott, önmagáról szóló végtelen monológnak felváltja a cselekvést. Az érték, az absztrakció teljes, minden szférára kiterjedő uralma jelenik meg olyanképpen, mint képek inváziója.

A spektákulum kompenzáció, illúzió, amely elfelejteti velünk, hogy milyen kopár, milyen szegényes a mai élet, ami annál is botrányosabb, mert a termelőerők fejlettsége más minőségű életet is lehetővé tenne (ez még akkor is így van, ha később Debord a technikai haladás ügyében jóval visszafogottabban optimista). A spektákulum társadalma lehetővé teszi a túlélést, azonban megakadályozza a valódi életet (maguk a társadalmi viszonyok, a fennálló rend teszik lehetetlenné az értelmes életet), az emberiség előtörténete folytatódik a technikai szuperfejlettséggel is:

„[...] az erők, amelyeket ez a gazdaság szabadjára engedett, végül felszámolják a *gazdasági szükségszerűséget*, amely a korai társadalmak ércnél maradandóbb alapját adta. Amikor helyébe a korlátlan gazdasági fejlődés szükségszerűségét állítja, nem tehet mást, mint a többé-kevésbé elsődlegesnek elismert emberi szükségletek kielégítését a pszeudoszükségletek végtelen fabrikálásával váltja fel, amelyek léte azonban végül is egyetlen pszeudoszükségletre vezethető vissza - nevesül arra, hogy uralma fennmaradjon." (Debord, 2005: 29.)

[32] Más kérdés, hogy Kiss érdemes cikke, talán a szerző ideológiakritikus látásmódja miatt (vö. megint Anders: *„A mai világunk posztideologikus*: nincs többé szüksége ideológiákra. Ez azt is jelenti, hogy felesleges a világról alkotott képünket befolyásolni, olyan víziókat megalkotni, mely nem felel meg a világ állapotának, vagy éppen ideológiákkal bajlódni: maga a világnak a folyása egy megrendezett spektákulum. *Felesleges hazudni, ha maga a hazugság vált igazzá.*", Anders, 2004: 321.), ezután érdekes fordulatot vesz. Szerinte Debord elméletében „a kapitalista termelés (realitás) szférája mellé épül a fogyasztói világ (látszat) valósága". Ez emlékeztethet minket arra, amit Claude Lefort tévesen tulajdonított Debord-nak, miszerint utóbbi úgy vélekedett volna, hogy „a fantazmagóriák termelése irányítja az áruk termelését" (Jappe, 1995: 221.). Ennek Debord *éppen az ellenkezőjét* vallotta: a spektákulum „mint az árutermelés folyamatának egyik *pillanata* jelenik meg" (Debord, 2005: 10.). Ráadásul ez félreviszi Debord gyakorlati munkásságának a megítélését is. Kiss szerint „Debord válasza... az utolsó forradalmár szürrealizmusba hajló avanguard portréjának megrajzolása", „esztétikai-politikai projekt", „forradalmi esztétika". Ez biztosan nincs így: Debord nem volt „szürreális" (sem szürrealista), avantgárd pedig abban az értelemben legfeljebb, ahogy fentebb szóltunk róla (azaz: inkább nem), a „projekt" pedig éppen leszámolni akart mind az esztétikával, mind a politikával (mint elkülönült szférákkal), azaz antiesztétikai és antipolitikai volt. Kiss cikkéből másrészt úgy tűnik, hogy Debord valamiféle folytatójának gondolja Baudrillard-t, szerintünk ez nagyon mérsékelten igaz. Kétségkívül úgy tűnhet, hogy a szimulákrum a spektákulum radikalizálása, de a valóságban inkább minden kritikai tartalmától való megfosztása, ahol a jelek már nem transzverzálják a valóságot, hanem egyszerűen megszüntetik („hiperrealitás") és így tovább. L. Jappe, 2017.

„A régi vita, hogy vajon szeretik-e az emberek a szabadságot, mára túlhaladottá vált. Ha élni akarnak, szeretniük kell."[33]

Ma már szinte közhely Guy Debord-ról leírni, hogy egy tekintetben mindenképpen ő volt utolsó nagy: az utolsó, akinél az elmélet még a szó szoros értelmében vett forradalmi elmélet lehetett. Ha a tágabb értelemben vett 1968 forradalom volt (és az volt), akkor ennek az elmélete aligha kétséges, hogy a szituacionistáktól érkezett, nehezen tagadható, hogy a szituacionista elmélet „eljutott a tömegekhez".[34] Akik szerint '68 Godard, Mao és a „lánykollégiumban aludni akaró fiúk", azok aligha értenek meg sokat a korból. Az *Internationale Situationniste* volt az, amely régóta arra készült, hogy „szelet vet és vihart fog aratni", ahogy magukról írták: „egy összeesküvés, egy vezérkar, amely nem akar csapatokat", „csak kimondtuk, ami később megérkezett". „Amit megértettünk, azt nem a televízióban akartuk elmondani, nem kerestük a tudományos élet, vagy az újságírók elismerő szavait sem. Olajat öntöttünk oda, ahol a tűz volt" (IS, 1969: 8.).

Később, az IS 1972-es önfeloszlatása egyrészt az eredeti programhoz való hűséget igyekezett bizonyítani (egy igazi avantgárd megnyit egy lehetséges jövőt, amelyben nincs is többé szükség erre az avangárdra), másrészt a sorok között alig félreérthetően egy korszak végéről is szó van: a „valóságos szakadás"[35] az Internacionáléban elsősorban a „korszak forradalmi realitása és a róla szóló illúziók" (Debord, 2006: 1092.) között állnak fenn...

Mindazonáltal magának Debord-nak az elmélete nem más, mint az eldologiasodás totális diadalának teoretizálása – ámde forradalmi perspektívából: ahogy egy kilencvenes évek közepi bírálója írta, „Debord-ban az a különleges, hogy teljesen haszontalan".[36] Ami 1967-ben még új volt, az napjainkban,

[33] *Préface à la quatrième édition italienne de la Société du spectacle*, 1979, l. Debord, 2006: 1460–1474.

[34] Franciaországban '68 talán legolvasottabb könyve a szituacionista Mustapha Khayati 1966-os pamfletje volt (*De la misère en milieu étudiant considérée sous ses aspects économique, politique, psychologique, sexuel et notamment intellectuel et de quelques moyens pour y remédier*), ahol a szerző (Debord szavaival) „jól érzékelteti mindazt a megvetést, amelyet az egyetemi szféra és szereplői iránt érzünk" (Debord, 2006: 733.). Egy érdekes könyv a szituacionisták és '68 kapcsolatáról: Dumontier, 1990. Illetve a klasszikus, „belsős" munka: Viénet, 1968.

[35] A már idézett IS-búcsúszöveg, a *„La Véritable scission..."* címe nyilvánvalóan Marx–Engels híres cikkére, az *Állítólagos szakadások az Internacionáléban* (1872) című írásra utal. A párhuzam persze elég szerénytelen, de tény: maga az IS is egy nagy vereség (1968) után oszlatta fel magát, miután „meghatározta korát", ahogy az Általános Munkásszövetség is a párizsi kommün veresége, de a szervezett, nemzetközi munkásmozgalom létrehozatalának sikerét követően szűnt meg.

[36] Cunier, 1997: 98. Tamás Gáspár Mikós természetesen ennél jóval árnyaltabban fogalmaz, de ő is leszögezi, hogy Debord „a végponton áll" (Tamás, 2017).

a harmadik ipari forradalommal, a digitális korszakkal tulajdonképpen be is fejeződött, azaz totálissá vált. Debord számára a politikát még el kellett pusztítani (ne feledjük, a lehető legpolitizáltabb korban írta mindezt, a múlt század hatvanas éveiben) – ma már aligha kétséges: maga a spektakuláris-árujellegű társadalom pusztította el a politikát, amelynek az utolsó élőhalott formája napjaink képviseleti demokráciája (a mai nagy szerzők egyik témája aligha véletlenül ez végpont: Jacques Rancière, Alain Badiou, Michel Surya, Alain Brossat...).

A spektákulum társadalmáról szóló könyv akkor lett olyan félelmetesen érdekes, amikor a spektákulum társadalma megvalósult (maga *A tőke* című munka is hasonló utat járt be egyébként): a tőkés rendszer (a mostani válság ellenére, hacsak nem ez a válság lesz a végső) a csúcspontján van. Sikerült szintetizálnia a társadalmi szférákat. Nincsenek külső társadalmi csoportok (parasztság, munkásmozgalom), relativizálódik a munkaidő/szabadidő, fizikai munka/szellemi munka közötti különbség, a rendszer „integrált": spektákulumok hatalmas gyűjteménye, ahol az autonóm szubjektum is az egyik oldala az egyszerre reflexív és tárgyi világnak. Ma már nincsen a tőkés rendszertől olyan független szféra, melyet a kapitalizmus „manipulálna". Minden, ami szubverziónak számított, elkerülhetetlen részévé vált a spektákulumnak, mindaz, ami a tőkés rendszeren kívül volt, mert vagy kreatív volt (a szónak a múltbéli értelmében: azaz „a bérmunkán kívüli"), vagy mert a lázadás különféle formáiban találta meg autonómiáját: megszűnt.

A polgári állam, az osztálytársadalom elleni küzdelem – amely elméletileg sosem volt helyes: a proletariátus éppen úgy a tőkés rendszer része, mint a burzsoázia – mára tökéletesen jelentőségét vesztette. A burzsoázia halott – a kapitalizmus ellenben nagyon is jól van.[37] Persze a nagy kérdés, hogy ha a rendszer valóban totális, akkor egyáltalán hogyan lenne lehetséges a neki való ellenállás? Ha az elidegenedés teljes, akkor miért nem vagyunk legalább boldogok? Talán, mert minél inkább egységesebb rendszerré áll össze a kapitalizmus, annál élesebben (és tragikusabban) áll vele szemben a továbbra is létező szubjektivitás. Valójában, és ez (is) a spektákulum, mást is termel a tőkés rendszer, nem csak árukat: ezeket sosem lehet teljesen egységes rendszerbe foglalni, mint ahogy az is lehetetlen, hogy minden életforma betagozódjon a tőkés rendszerbe.

[37] Az IS utolsó szövege, a *„La Véritable scisson"* (1972) zárja a szituacionista mozgalmat a következő szavakkal: „amiről ma szó van, az a bérmunka megszüntetése". Debord-tól valóban vezethet errefelé az út: ha a spektákulumot úgy definiáljuk, mint a „vizualizációja annak a reális absztrakciónak, ami az érték", és komolyan vesszük az érték munkaelméletét, akkor a mai értékkritikai iskola *(Wertkritik)* megállapításai nem tűnnek idegennek számunkra. Ennek lehetőségeiről a már említett A. Jappe műveinek látásmódján túl Gérard Briche esszéit ajánlhatjuk: Briche, 2010 és 2013. Magáról a *Wertkritik*ről magyarul: Balázs–Losoncz, 2016.

Debord aligha véletlenül vált a napjainkban színre lépő új ultrabaloldali nemzedék[38] talán legfontosabb szerzőjévé. Ez a nemzedék napjaink felkeléseit, a tőkés rendszernek való ellenállás sokféle formáját teoretizálva természetesen az utolsó forradalmi elmélethez nyúlnak vissza: Guy Debord-hoz. Persze többek között: társadalomképük és az ebből következő ellenállási formák szemügyre vétele végül is a kapitalizmus totális rendszerré válása, ahol „a tér minden pontja ellenőrzés alatt áll, egyik oldalról a spektákulummal, a másikról a biopolitikával" (Tiqqun, 2004: 26.), különböző leírási formáinak végeredményében elég imponáló szintézise.

Egy olyan teoretikus és persze gyakorlati útkeresésről van szó, ahol a forradalom alanya lényegében maga az „élet", az árutermelés logikájába be nem illeszthető életformák *(formes-de-vie)*, közvetlen élettapasztalatok. Debord és a szituacionisták legszebb hagyományait felélesztve keresik a „spektákulum pozitív meghaladásának útját", az ellenállás különböző formáinak kívánják nyújtani a „ma még ismeretlen teóriáját", hiszen a proletariátus „kommunista, vagy nem létezik" (Tiqqun, 2008: 245.). Radikalitásban sem maradnak el elődeik mögött: „minden hely, ahol a biopolitika szövete elleni támadás megtörténik, a forradalmi harc egy-egy terepe". „Beszélhetnek bármely nyelvet, mi megismerjük őket" (Tiqqun, 2009: 83.). „Az eljövendő felkelés" célja éppen „szavakat adni" ennek a küzdelemnek: „nincs más megoldás, újra kell teremtenünk a történelmi konfliktust. Nem intellektuálisan: a gyakorlatban" (Láthatatlan Bizottság, 2009: 21.).

Van azonban valami, amitől Debord és teóriája sosem avul el: nem is a benne rejlő elméleti megfontolások (noha azok is, *A spektákulum társadalma* bizonyos szempontból megelőzte a korát, mint írtuk: ma igazabb, mint 1967-ben volt), hanem a radikális kritikának egy egészen magával ragadó stílusa, amely lehetetlenné tesz minden meghátrálást, a könyvet értő olvasó számára a félkritikák érdektelenek, szinte szánalmasak lesznek. Debord eszméi és élete révén igen magasra emelte a radikális lázadás árfolyamát (igaz, a „belépés", a csatlakozás árát is): nemcsak igazán korának gyermeke volt, természetesen a negativitás oldaláról, hanem bizonyos szempontból meghatározta holnapja lázadásainak stílusát is.

[38] Elsősorban a *Tiqqun* c. folyóirat köreire gondolhatunk itt, melynek a legfontosabb szövegeit kiadta könyvben a „La Fabrique" párizsi baloldali kiadó: Tiqqun, 2004, 2008, 2009. Néhány fontosabb írásuk, mely nincs benne ezekben a könyvekben *(Appel, Premiers matériaux pour une théorie de la Jeune-Fille...)*, könnyen elérhető az interneten. Teóriájuk összefoglalása magyarul: Balázs, 2015. Minden bizonnyal a *Tiqqun* című lap írói gárdáját takarja a „Láthatatlan Bizottság" *(Le Comité invisible)*, az ő munkájuk az elmélet kiáltvány jellegű összefoglalása „Az eljövendő felkelés" *(L'insurrection qui vient)* című könyv, amely magyarul is olvasható: Láthatatlan Bizottság, 2009. A szerzői gárda azóta feldolgozta az „eljött felkelések" teoretikus-gyakorlati tapasztalatait is, két könyvben: *A nos amis* (2014), illetve *Maintenant* (2017).

Debord nem nagyon tréfált, amikor Chateaubriand-t idézve arról beszélt, hogy kevés olyan ember van, akinek az „élete és a művei összhangban vannak egymással". Tulajdonképpen Debord saját életéből csinált „műalkotást" vagy inkább félelmetes politikai fegyvert, gőgös nonkonformizmusával mutatta be a spektakuláris társadalomban lehetséges negativitást. Valódi műalkotás lett ez, és Debord nem is nagyon hallgatta el, hogy önmagát tartja az egyetlen szabad embernek a rabszolgák társadalmában: „megtapasztaltam a száműzetés örömeit, ahogy mások az alárendeltség kínjait" (Debord, 2006: 1154.). Tény, ami tény: nemzedéke számtalan képviselőjével szemben, ő a lehető legkevésbé hódolt be a fennálló rendnek, és ezt szerette is hangsúlyozni: „Jól tudjuk, hogy ez a társadalom úgy köt békét legádázabb ellenségeivel, hogy helyet biztosít nekik a spektákulumban. Én vagyok az egyetlen, akit eddig nem sikerült elhelyezni a lemondás eme színpadán" (Debord, 2006: 1194.).

Saját életének és korának (amikor még létezett a forradalom és létezett Párizs) igen impozáns emlékművet faragott legszebb műveiben: *In girum imus nocte et consumimur igni* (1978, a film: 1981), *Panégyrique I.* (1989) és II. (1990). Párizs (sokadik) fénykorának és (talán végső) elpusztításának Debord fontos krónikása ezekben a műveiben. Számára végeredményében 1968 volt az utolsó nagy roham a fennálló rendszer ellen, a 20. század végének „urbanisztikai" átalakításai a városnak, a negativitás privilegizált helyének végóráit jelentik: „Azt gondolom, hogy ezt a várost azért akarták inkább elpusztítani, mint a többit, mert az itt állandóan újra fellángoló forradalmak túlságosan nyugtalanították és sokkolták a világot; és persze azért, mert ezek a forradalmak sajnos mindig elbuktak." A cél a félelmetes emlékek eltemetése, Párizs dicső nevének (*„le grand nom de Paris"*) kitörlése az emlékezetből. Ahogy Walter Benjamin számára a kommün és a véres hét után a régi Párizs egyszerűen megszűnik létezni, úgy Debord számára '68 után „Párizs nincs többé": „hamarosan el kell hagynunk ezt a várost, amely számunkra oly szabad volt, de amely hamarosan teljesen az ellenség kezére fog jutni" (Debord, 2006: 1366–1368.).

A be nem hódolás pátoszát az igazságtalanságok, a nyomor, a nélkülözés leleplezésének terepéről átvitte a boldogság (amely még mindig „új eszme"), a valódi élet keresésének oldalára. Nem egyszerűen csak a világ igazságtalanságáról van szó, hanem arról a példátlan gaztettről, amit a spektákulum társadalma jelent az emberrel szemben. És az igazságszolgáltatás első lépése, amit tehetünk az önmagától megfosztott emberiség érdekében, az éppen az igazság szolgáltatása: a művészetnek is azért kell eltűnnie, mert hazugság, csak reprezentációja annak, amelyre az emberi kreativitás valóban képes lenne: „az ígéret, amelyet sosem lehet betartani".

Debord-nál nem meggyőzésről van szó még a legfontosabb teoretikus dolgaiban sem: inkább arról, hogy kedvet csináljon, hogy értéket adjon a láza-

dásnak, a boldogság keresésének, a vágyak megélésének. A szubverzió, és annak legradikálisabb formája, a szubverzívek közösségéhez való tartozás „vágykeltők" Debord értő olvasói számára. Ezért van, hogy Debord szövegei fél évszázad távlatából is mondanak nekünk valamit (ha belegondolunk, ő az egyetlen a '68-as irodalomból, akinek nemcsak historiográfiai érdekessége van, hanem aktualitása is) - a kérlelhetetlenség, „a forradalmi romantika"[39] hangja szól belőlük, mely nem csak az ifjú szíveknek kedves. Igen, Debord nagy támadása nem sikerült, az ellenség nem pusztult el, de teóriájának néhány szálkája nagyon is „megakadt az uralkodó hazugságok rendszerének torkán".

Debord ma alighanem sokakat inkább vonz, mint megértésére inspirál, maga az elmélete bizony nemegyszer vádbeszédbe fordult, de ma, amikor létkérdés, hogy „visszahozzuk a színpadra a történelmi konfliktust", ez már inkább előnyére válik.

Debord-tól Marxig, Marxtól Debord-ig: egy radikális, kritikai elmélet az emberiség előtörténetének utolsó fetisiszta korszakáról. Az ellenségeskedés folytatódik.

IRODALOM

Anders, Günther (2000): *Georg Grosz*. Paris: Editions Allia

Anders, Günther (2004): *'L'Obsolecence de l'homme*, Tome I. *Sur l'âme de l'époque de la deuxième révolution industrielle*. Paris: Editions Ivrea-Editions de l'Encyclopédie des Nuisances

Apostolidès, Jean-Marie (1999): *Les tombeaux de Guy Debord, précédé de portrait de Guy-Ernest en jeune libertin*. Paris: Exils Editeurs

Balázs Gábor (2009): Meghalt a szélsőbaloldal, éljen az ultrabalodal! *Rednews* http://rednews.hu/index.php/az-elmelet-gyakorlata/640-meghalt-a-szelsbaloldal-eljen-az-ultrabalodal?screen_width=1040

Balázs Gábor (2015): A spektákulum kritikájának spektákuluma, *Rednews* http://www.rednews.hu/index.php/hirek-a-frontrol/659-a-spektakulum-kritikajanak-spektakuluma

Balázs Gábor–Losoncz Márk (2016): Az érték, az áru, a munka - és ellenségei. In: Marosán Bence Péter et al. (szerk.): *Elidegenedés és emancipáció. Karl Marx és a Gazdasági-filozófiai kéziratok*. Budapest: L'Harmattan, 38–46.

Blanc, Dominique (1972): *L'Internationale situationniste en son temps*. Paris: s. n.

Briche, Gérard (2010): Guy Debord et le concept de Spectacle: sens et contre-sens, *Palim Psao* http://www.palim-psao.fr/article-guy-debord-et-le-concept-de-spectacle-sens-et-contre-sens-par-gerard-briche-53345609.html

[39] Vö. Michel Löwy szép búcsújával: Löwy, 1997.

Briche, Gérard (2013): Le spectacle comme illusion et réalité: Guy Debord et la critique de la valeur, *Palim Psao* http://www.palim-psao.fr/article-le-spectacle-comme-illusion-et-realite-par-gerard-briche-120677142.html

Curnier, Jean-Paul (1997): A reprendre depuis le début. *Lignes*, 11, 2. 91–110.

Debord, Guy (2005): *A spektákulum társadalma*. Budapest: Balassi Kiadó

Debord, Guy (2006): *Oeuvres*. Paris: Gallimard

Debord, Guy (2008): *Kommentárok a Spektákulum társadalmához*. Budapest: Trafó

Dumontier, Pascal (1990): *Les situationnistes et mai 68. Théorie et pratique de la révolution (1966–1972)*. Paris: Gérard Lebovici

Guilbert, Cécile (1996): *Pour Guy Debord*. Paris: Gallimard

Internationale situationniste (1958a): Amère victoire du surréalisme. *Internationale situationniste*. 1, 1. 3–4.

Internationale situationniste (1958b): Problème préliminaire de la construction d'une situation, *Internationale situationniste*. 1. 1, 11–13.

Internationale situationniste (1959a): A filmművészet Alain Resnais után. *Rednews* http://www.rednews.hu/index.php/hirek-a-frontrol/687-a-filmmveszet-alain-resnais-utan

Internationale situationniste (1959b): Urbanisme unitaire à la fin des années 50. *Internationale situationniste*. 2. 1. 11–16.

Internationale situationniste (1959c): Plate-forme pour une révolution culturelle. *Internationale situationniste*. 2, 1. 24–25.

Internationale situationniste (1960): Théorie des moments et constructions des situations. *Internationale situationniste*, 3, 1. 10–11.

Internationale situationniste (1961a): Útmutatás a fegyverforgatáshoz. *Rednews* http://www.rednews.hu/index.php/hirek-a-frontrol/681-a-szituacionista-internacionale-tegnap-ma-holnap?screen_width=1280

Internationale situationniste (1961b): Critique de l'urbanisme. *Internationale situationniste*, 4, 1. 5–11.

Internationale situationniste (1964): Le Questionnaire. *Internationale situationniste*, 7, 1. 24–7.

Internationale situationniste (1966): Minimálprogram forradalmi szervezetek számára. *Rednews* http://www.rednews.hu/index.php/hirek-a-frontrol/681-a-szituacionista-internacionale-tegnap-ma-holnap?screen_width=1280

Internationale situationniste (1969): Le commencement d'une époque. *Internationale situationniste*, 12, 1. 3–34.

Jappe, Anselm (1995): *Guy Debord*. Marseille: Via Valeriano

Jappe, Anselm (2004): *L'avantgarde inacceptable, Réfléxions sur Guy Debord*. Paris: Lignes-Léo Scheer

Jappe, Anselm (2013): *Les Aventures de la marchandise*. Paris: Editions Denoël

Jappe, Anselm (2017): Baudrillard, détournement par excès, *Palim Psao* http://www.palim-psao.fr/article-baudrillard-detournement-par-exces-par-anselm-jappe-47593356.html

Kiss Viktor (2016): Politika a spektákulum korában. *Politikatudományi Szemle*, 25, 2. 7–28.

Kotányi, Attila–Debord, Guy–Vaneigem, Raoul (1962): A Kommünről. *Rednews* http://www.rednews.hu/index.php/az-elmelet-gyakorlata/584-a-kommuenrl?screen_width=1280

Láthatatlan Bizottság (2009): *Az eljövendő felkelés*. Budapest: Rednews

Lefebvre, Henri (1961): *Critique de la vie quotidienne*, II, *Fondements d'une sociologie de la quotidienneté*, Paris: L'Arche

Lefebvre, Henri (1965): *La Proclamation de la Commune*, Paris: Gallimard

Löwy, Michel (1997): Consumé par le feu de la nuit, Le romantisme noir de Guy Debord. *Lignes*, 11, 2. 161–169.

Lukács György (1971): *Történelem és osztálytudat*. Budapest: Magvető

Marelli, Gianfranco (1997): *L'amère victoire du situationnisme*. Paris: Ed. Sulliver

Martos, Jean-François (1995): *Histoire de l'Internationale situationniste*. Paris: Editions Ivrea

Prodon, Jean-Michel (1997): Guy éclair contre les Ombres électriques, Debord et le cinéma. *Lignes*, 11, 2. 155–160.

Simon, Henri (20 06): ICO et l'IS, Retour sur les relations entre Information correspondance ouvrières et l'Internationale Situationniste. *Echanges et Mouvement, octobre 2006*

Sohn-Rethel, Alfred (2010): *La pensée-marchandise*. Paris: Editions du Croquant

Sollers, Philippe (1994): *La guerre de goût*. Paris: Gallimard

Surya, Michel (1997): Le cadavre surfait de....Guy Debord et la littérature. *Lignes*, 11, 2. 200–208.

Tamás, Gáspár Mikós (2017): A második Kommunista Kiáltvány. *Mérce* https://merce.hu/2017/11/20/tgm-a-masodik-kommunista-kialtvany/

Tiqqun (2004): *Théorie du Bloom*. Paris: La Fabrique

Tiqqun (2008): *Contributions à la guerre en cours*. Paris: La Fabrique

Tiqqun (2009): *Tout a failli, vive le communisme!* Paris: La Fabrique

Tronti, Mario (2000): *La politique au crépuscule*, Paris: Editions de l'éclat

Vaneigem, Raoul (1961): Commentaires contre l'ubanisme. *Internationale situationniste*, 4, 1. 34–37.

Vaneigem, Raoul (1967): *Traité de savoir-faire à l'usage des jeunes générations*. Paris: Gallimard

Viénet, René (1968): *Enragés et situationnistes dans le mouvement des occupations*. Paris: Gallimard

SZALAI MIKLÓS

ANALITIKUS MARXIZMUS - A MARXIZMUS FELADÁSA VAGY MEGÚJÍTÁSA?

Az analitikus filozófia és a marxizmus egymástól igencsak távoleső filozófiai tradíciók, ezért ötvözésük-összekapcsolásuk képtelen vállalkozásnak tűnik. Sokáig nem is volt olyan párbeszéd, egymást megtermékenyítő kapcsolat e kétféle hagyomány között, mint amilyen például a marxizmus és az egzisztencializmus között alakult ki Franciaországban.

Az analitikus marxizmus kialakulására csak azután és csak azért került sor, mert az 1960-as években - amikorra a „létező szocializmus" és hivatalos ideológiája, a marxizmus-leninizmus minden vonzerejét elveszítette a nyugati értelmiség számára, a „hagyományos" munkásmozgalom pedig visszaszorult a nyugati „jóléti társadalomban" - a nyugat-európai országokban az „újbaloldal" újszerű módon, a II. és a III. Internacionálé ideológiai dogmáit elvetve próbálta újra felfedezni és relevánssá tenni a marxizmust. Ez a neomarxista hullám - amely érintkezett sok más szellemi divattal; a hatvanas évek ellenkultúrájával, a strukturalizmussal, az anarchizmussal, a korábbi gyarmati rendszer, a harmadik világ népeinek nacionalizmusával is - az 1970-es évekre kifulladt. Az újbaloldali mozgalmak átformálták, és maradandóan befolyásolták a szellemi életet, az oktatási rendszert és az ifjúság életformáját - de sehol és soha nem tudtak reális alternatívát nyújtani a kapitalizmussal és a szovjet rendszerrel szemben.

Az analitikus marxizmus az „újbalos" marxizmus veresége, a nyugati értelmiség *mindenfajta* marxizmusból és szocializmusból való kiábrándulása után keletkezett. Az irányzat olyan angolszász filozófusoknak és társadalomtudósoknak a hetvenes évek végén kialakult laza csoportosulása volt,[1] akik egyrészt el akartak kerülni mindenfajta „direkt" politikai elköteleződést, másrészt szigorúan a tudományosság normáihoz, az angolszász filozófia egzakt

[1] A csoport formális keretét a hetvenes évek óta minden második év szeptemberében Londonban tartott találkozók jelentették, ezért hívják az analitikus marxistákat néha *September Group*nak is.

standardjaihoz akarták tartani magukat - és kritikusak voltak a marxizmus valamennyi, Marx után létrejött formájával szemben. Az analitikus marxisták szerint a Marx után létrejött különféle marxizmusok a közvetlen politikai-ideológiai célok érdekében egyfajta olyan „vallássá" tették a marxizmust, amely csak valamiféle „ezoterikus" módszerrel igazolható - a társadalomtudomány normál, empirikus módszereivel azonban nem. A marxizmus tudományos státusának ez az „ezoterikus" felfogása pedig nem csak a „mainstream" társadalomtudománnyal folytatott párbeszédet akadályozta meg (és így közvetve azt is, hogy a marxizmus hatni tudjon a szektás „igazhívők" világán kívül is...), hanem ellentmond *Marx* eredeti intencióinak is, aki végül is tanítását tapasztalatilag igazolható *tudományos elméletnek*, nem pedig valamiféle spekulatív történelemfilozófiának, „prófétai" meglátásnak vagy gyakorlati propagandaeszköznek szánta...[2] Az analitikus marxisták szerint a marxizmus racionális magvát csak akkor találhatjuk meg, ha a kortárs analitikus filozófia és a „mainstream" társadalomtudomány *egzakt* módszereit és modelljeit alkalmazzuk a marxi tételekre. Ezt fejezi ki a csoport maga választotta elnevezése, a *Non-bullshit Marxism Group* (Nem-Zagyvaság Marxizmus Csoport) is.

De kérdés: milyen marxista „módszer" illetve tételek állhatnak meg a standard tudományosság „ítélőszéke" előtt, a marxizmus mely elemei „élhetik túl" az analitikus kritika tisztítótüzét? A marxista *dialektikát* a csoport valamennyi tagja elveti, nem látnak benne mást, mint nagy holisztikus-teleologikus - és empirikusan igazolhatatlan - sémák alkalmazását az emberiség történetére. Úgyszintén valamennyien - a neoklasszikus közgazdaságtan standard ellenvetéseit elfogadva - elvetik Marx munkaérték-elméletét. Ami azonban a marxizmus többi elemét - a történelmi materializmust, a kizsákmányolás- és osztályfogalmat és a kommunizmus történelmi célját illeti - mint látni fogjuk - az analitikus marxisták vélekedései sokszor különböznek nemcsak egymáséitól, de még korábbi önmagukéitól is.

MARXIZMUS ÉS METODOLÓGIAI INDIVIDUALIZMUS (ELSTER)

Ahhoz természetesen, hogy megválaszoljuk azt a kérdést, hogy a marxizmus mely elemei tekinthetőek tudományosan igazolhatónak, előbb tisztáznunk kell: miben áll a társadalomtudományok „tudományos" módszere; mi választja el az empirikusan igazolható tudományt az igazolhatatlan spekulációtól? Az analitikus marxisták jelentős része - bár nem mindnyájan - erre a kérdésre azt a választ adta, hogy ez a kritérium a *módszertani individualizmus:* az

[2] Marx nézeteit saját elmélete tudomámyos státuszáról - egyszersmind elhatárolódását a hegeli módszertől, l. Hudelson, 1990: 85. skk.

az alaptétel, hogy a társadalomban minden tényt és történést végsősoron az egyes egyének racionális választásai magyaráznak. Innen ered az analitikus marxizmus másik elnevezése, a *rational choice marxism* (a racionális választások marxizmusa). Míg a hagyományos marxizmusban *egyén fölötti* entitások (a „kapitalizmus", a „termelőerők", a „termelési viszonyok", az „osztályok") magyarázzák a társadalmi folyamatokat, és a személyiségnek csak alárendelt történelmi szerep jut, a módszertani individualista szerint minden társadalmi történést az egyének preferenciái és helyzete illetve információi magyaráznak.

Jon Elster - ennek a megközelítésnek a legkiemelkedőbb képviselője - egy hatalmas terjedelmű *teljes* Marx-rekonstrukciót (illetve kritikát) írt a metodológiai individualizmus szellemében (Elster, 1985). Elster a metodológiai individualizmus követelményének figyelmen kívül hagyását nemcsak a Marx utáni marxistáknak (Engelsnek vagy bárki másnak), hanem magának *Marx*nak tudja be. Marx szerinte teleologikus, tudományosan meg nem ragadható folyamatot - az emberiségnek az elidegenedés alóli felszabadulását - posztulált a történelem lényegeként. A kapitalizmusnak azért *kell* létrejönnie, hogy az emberiség általa eljuthasson a kommunizmusba, az emberiség egységes és tudatos közösséggé válásához. Azonban az emberiség, *amíg nem válik* egységes és tudatos közösséggé, nyilvánvalóan nem cselekedhet közös történelmi célok érdekében - ezért Marxnak a hegeli „ész cseléhez" kell folyamodnia: fel kell tételeznie, hogy az emberek cselekedeteit a történelemben általuk *nem* ismert célok vezetik, mintegy a „hátuk mögül" irányítva őket. Amíg azonban az istenhívő Hegel logikusan feltételezhette, hogy a történelmet valamilyen emberfölötti racionális szubjektum (a Világszellem) irányítja, az ateista Marxnál ez szükségképpen önkényes és a tapasztalatra „ráerőltetett" magyarázatokhoz, elsősorban funkcionális magyarázatokhoz vezet, amelyek „a termelőerők fejlődése", „a kapitalista rendszer fennmaradása", vagy „az uralkodóosztály érdekei" szempontjaival magyarázzák a társadalmi jelenségeket, anélkül, hogy specifikálná: hogyan érvényesülhetnek ezek a célok a történelemben olyan racionális ágensek nélkül, akik tudatosan ezekért akarnak és tudnak cselekedni...

A hegeli módszer spekulatív jellege mutatkozik meg abban is Elster szerint, ahogy Marx az „ellentmondás" fogalmát kezeli: Marx szerint minden „diszharmonikus", vagy „aszimmetrikus" vonása egy-egy társadalmi képződménynek (például a kapitalizmusnak), a rendszer felbomlását vetíti előre... anélkül, hogy megmagyarázná: hogyan-miért következik be. A társadalmi ellentmondások marxi fogalmának egyedüli racionális magva - egyszersmind Elster szerint Marx *legfontosabb* hozzájárulása a társadalomtudományhoz - a kollektív cselekvés ama paradoxonának a megragadása, hogy az egy-egy csoporthoz tartozó emberek bizonyos helyzetekben olyan hiteket

alakítanak ki egymásról, amelyek igazak lehetnek *minden egyes* személyre, de nem lehetnek igazak *mindenkire egyszerre*, ezért ezeknek a hiteknek az alapján olyan döntéseket hoznak, amelyek hátrányosan érintik az egész csoport érdekeit, tehát az egyéni racionalitás kollektív irracionalitásban összegeződik. Ennek az egyik esete a süllyedő profitráta mechanizmusának marxi elemzése: a tőkésosztály *minden egyes* tagja akkor jár el racionálisan, ha a munka termelékenységét növelő állótőke-beruházásokat eszközöl, de ez a tőkésosztály *egészének* kárára van, mert a változó tőkének az össztőke arányán belüli csökkenése miatt hosszú távon süllyed a profitráta.

Mindazonáltal Elster szerint *egyes* marxi szövegek és elemzések (mindenekelőtt *A német ideológia*) eleget tesznek a módszertani individualizmus követelményének. Bizonyos marxi elemzések nemcsak megfelelően magyarázzák a történelmi tényeket, hanem olyan heurisztikus modellt nyújtanak nekünk, amely a Marx által elemzetteken kívül más történelmi helyzetekre is alkalmazható. Ilyen a napóleoni háborúk után Angliában a gabonavámok körül folyó társadalmi konfliktus marxi elemzése, amely a *tertius gaudens* („a nevető harmadik") mechanizmusát tárja elénk: a szabadkereskedelemben érdekelt angol burzsoázia és a gabonavámokból profitáló angol földbirtokososztály konfliktusából a szerveződő, de érdekei érvényesítéséhez még nem elég erős angol munkásosztály „húzott hasznot", amelyet nyomorba döntött a magas gabonavámok következtében előállt magas kenyérár. Hasonlóképpen maradandó értékűnek tartja Elster az ideológiaképzés jellegzetes mechanizmusainak marxi elemzését is.

Mégis, maga Elster is kénytelen volt elismerni, hogy a metodológiai individualizmusnak következetes alkalmazása után a marxi korpuszra csak „néhány tápláló gabonaszem (Mandel, 1989: 105–132.; Meikle, 1986: 29–43.) marad meg Elster számára Marxból az analitikus kritika „tisztítótüze" után, mindenekelőtt egy *értéktételezés*. A jó – a mai, tőkés társadalomnál jobb – társadalom az lenne, amely lehetővé teszi a marxi értelemben vett emberi lényeg, a kreativitás megvalósulását, ahol minél több embernek van módja arra, hogy „alkosson, felfedezzen, jobb világokat képzeljen el" (Elster, 1985: 485.).

A metodológiai individualizmus analitikus marxista kritikusai szerint azonban az egyének közötti *relációk* (például a hatalmi viszonyok) *eleve* hozzátartoznak az egyén definíciójához, és meghatározzák az egyének hitét és motivációit, az egyének *osztályait* karakterizáló típusfogalmak pedig (például az „uralkodó osztály") ugyan az egyéneken *szuperveniálnak* – hiszen nem találkozunk velük a valóságban egyéni hordozók nélkül –, de tulajdonságaik valószínűleg nem csökkenthetők az egyének tulajdonságaira.[3] Ezért a társa-

[3] Egy egyszerű példa az olyan típusfogalomra, amely *valóban* redukálható a példányai tulajdonságaira: a víz. Minden egyes vízcseppnek ugyanaz a molekuláris szerkezete és alaptulajdonságai, mint a víznek általában – ezért azokat a magyarázatokat, amikor a „vízzel" magyará-

dalomtudományokban legitim módon alkalmazhatunk a reláció- és típusfogalmakra hivatkozó magyarázatokat is.

KIZSÁKMÁNYOLÁSELMÉLET - MUNKAÉRTÉKELMÉLET NÉLKÜL

John Roemer - a szociológus-filozófus Elsterrel ellentétben - közgazdász, aki Elstertéhez hasonló módszertani alapokon, a metodológiai indivualizmus alapján a marxista világnézet talán legalapvetőbb fogalmát: a *kizsákmányolást* vizsgálta.

A proletariátus kizsákmányolt státusa volt a marxizmus legfontosabb, mozgósító erejű tétele. Ámde a neoklasszikus mainstream közgazdaságtan szerint - normális esetben - a kapitalizmusban a munkások nincsenek kizsákmányolva, mert a marginalista közgazdasági elmélet szerint kompetitív piaci feltételek között mindegyik termelési tényező (a munkaerőt is beleértve) annyit kap a társadalmi többlettermékből, amennyivel létrehozásához hozzájárul. A kapitalisták által a termeléshez „hozzáadott" nyersanyag és gépek, valamint a munkaerő együtt hozzák létre a társadalmi gazdagságot. Következésképpen azt állítani, hogy a tőke kizsákmányolja a munkát, körülbelül olyan értelmes tézis, mint hogy a palatető kizsákmányolja a rajta húzódó távíródrótot - vagy fordítva.

Az ezzel ellentétes konklúzióhoz vezető marxi munkaérték-elméletet (amely szerint a társadalmi többlettermeket - és így a tőkések profitját *egyedül* az élőmunka hozza létre), az analitikus marxisták valamennyien elvetik. John Roemer arra vállalkozott, hogy a munkaérték-elmélet nélkül, a racionális választások elméletére támaszkodva - amelyet a neoklasszikus közgazdaságtan is alkalmaz, amikor azt feltételezi, hogy az emberek, mint elszigetelt egyének - fogyasztók és befektetők - gazdaságilag racionális módon viselkednek - mutassa meg, miben is áll a kapitalista társadalom kizsákmányoló jellege. Egyik fontos művének címe a *Free to Lose* is jelzi ezt a szándékot, mert ez a cím ironikusan Milton Friedman híres *Free to Choose* (Választhatsz szabadon) című munkájára utal, amely a szabadpiaci kapitalizmus apológiája.

Roemer absztrakt modellekkel - elvonatkoztatva attól, hogy a kizsákmányolás különböző formái - például a tőkés módon termelő gyáripar és a tőkés világpiacra termelő ültetvényes rabszolgaság a 19. század Amerikájában - a konkrét emberi társadalmakban mindig egymás mellett és egymással kölcsönhatásban léteznek - elemzi a kizsákmányolás különböző formáit (Howard-King, 1992: 336. skk.). Arra a - Marxéval ellentétes - konklúzió-

---

zunk valamit, valóban redukálhatjuk a „víz" egyes „példányaival" (vízcsepp, vízsugár, folyam, tenger stb.) történő magyarázatra. L. Wright-Levine-Sober, 1987.

ra jut, hogy kizsákmányolás létezhet a társadalmi többlettermeket kisajátító uralkodó osztályok *nélkül* is. Ilyen eset például az, amikor kisfarmerek saját munkaerővel termelnek piacokra, majd az ebből nyert jövedelmükből fogyasztási javakat vásárolnak, és az általuk termelt javak értéke - munkaértékekben kiszámítva - nagyobb, mint az általuk vásárolt fogyasztási javak értéke. Ilyen az is, amikor a termelőeszközökkel rendelkező - de szegény - parasztok munkaerejük egy részét úgy használják fel, hogy a gazdagabb parasztoknál végeznek bérmunkát. De az is, amikor a szegényebb emberek (a gazdaság bármely ágazatában) a gazdagabbak termelőeszközeit veszik bérbe jövedelmük kiegészítésére, és az így nyert jövedelem - illetve a belőle vásárolt fogyasztási javak - értéke kisebb, mint amennyiért a termelőeszközöket bérbe vették. De kizsákmányolás lehetséges a szocializmusban is. Ez akkor áll elő, amikor a társadalmi tulajdonban lévő termelőeszközök által megtermelt javakból az emberek nem egyenlő arányban részesednek, hanem az elosztás azok javára megy végbe, akik bizonyos - saját személyüktől elválaszthatatlan - képességekkel vagy tudással rendelkeznek. Elemezve és tipizálva ezeket az eseteket Roemer azt az analitikus definíciót állította fel a kizsákmányolásra, hogy egy társadalomban akkor van kizsákmányolás, hogyha 1. van egy olyan *S* csoport, amely jobban járna akkor, ha a termelési javakat *(assets)* másképpen osztanák el, illetve a maga termelési javait kivonná a társadalmi interakciók adott rendszeréből, 2. van egy *S'* csoport, amely viszont rosszabbul járna ebben az esetben. 3. A *S'* csoport akkor is rosszabbul járna, ha a *saját* javait vonná ki a termelés rendszeréből.

Roemer szerint tehát a kizsákmányolás nem feltételezi *sem* a gazdaságon kívüli (amely az ázsiai, antik és feudális termelési módokban működik), *sem* pedig a gazdasági kényszert, a termelők megfosztását a megélhetés eszközeitől (ami a tőkés kizsákmányolás alapja). Marxnál az egyszerű (még nem tőkés jellegű) árutermelés - ahol sem a gazdasági, sem a gazdaságon kívüli kényszer nem működik a piacra termelő gazdasági alanyok között - nem kizsákmányoló jellegű. Roemer szerint viszont *bármilyen* társadalom lehet kizsákmányoló jellegű, ahol a termelési javak egyenlőtlen megoszlása határozza meg a gazdaság szereplőinek racionális választásait. Ez tehát egyfajta „disztributív" (az elosztásra koncentráló) marxizmus. Roemer szerint a hagyományos marxizmus túlságosan is a termelési folyamatra és a benne működő uralmi viszonyokra koncentrált, egyedül a munkaerőpiacot, tehát a munkaerő mint áru adásvételét tekintve a kizsákmányolás „terepének". (Marx szerint ez indokolt, mert a munkaerőáru rendelkezik egy specifikus tulajdonsággal minden más áruval szemben: képes saját értékénél több értéket teremteni. Ezért mindenfajta kizsákmányolás alapja a munkaerő által termelt többletérték elsajátítása. Roemer szerint azonban Marxnak ebben nincs igaza.)

A kizsákmányolásnak ebből a definíciójából adódik Roemer szocializmuskoncepciója is: a kizsákmányolást nem egy piac és pénz nélküli társadalom, hanem egy olyan társadalom szüntetheti meg, ahol a pénzhasználat nem válhat a termelőeszközök megszerzésének/felhalmozásának (következésképpen egyenlőtlen eloszlásának) az eszközévé. A Roemer által elképzelt szocializmus egyfajta szocialista piacgazdaság, ahol van tőkejavakra fordítható pénz *(stock-money)* - és olyan pénz, amelyet csak fogyasztási javakra lehet fordítani. A társadalom gondoskodik arról, hogy az első típusú pénz egyenlően (illetve igazságosan) oszoljon el a társadalom tagjai között, míg a második típusú pénzből bárki bármennyit kereshet - de nem tőkésítheti (Roemer, 1994).

Nem minden analitikus marxista elégedett Roemer kizsákmányolás-definíciójával. Jeffrey Reiman szerint Roemer meghatározása nem adja vissza megfelelően Marx kizsákmányoláskritikájának azt az oldalát, amely az *uralmi* és *osztályuralmi* viszonyokat világítja meg. A termelési javak egyenlőtlen illetve igazságtalan eloszlásának fogalma lefedi azokat az eseteket is, amikor valamilyen természeti vagy véletlenszerű tényező következtében keletkeznek egyenlőtlen csereviszonyok az emberek között - és kétséges, hogy Marx ezt kizsákmányolásnak tartotta-e. Reiman azt javasolja, hogy az „egyenlő szuverenitás ideáját" tekintsük annak a fogalomnak, amely egyrészt megragadja a marxi kizsákmányolásfogalom lényegét, másrészt erkölcsileg indokolja: miért *ítéli el* Marx a kizsákmányolást. Reiman szerint nem az a társadalom kizsákmányoló, ahol a termelési javak egyenlőtlenül oszlanak el az emberek között és ez egyes egyéneket-csoportokat hátrányosan érint, hanem az, ahol ez az egyenlőtlen eloszlás lehetővé teszi, hogy egyesek *szisztematikusan* - gazdasági vagy gazdaságon kívüli kényszerrel - megfosszanak másokat a munkaerejükkel és az általa létrehozott társadalmi többlettermékkel való szabad rendelkezéstől. Így a tőkés–bérmunkás viszony kizsákmányoló viszony marad akkor is, hogyha Marxnak *nincs* igaza sem abban, hogy a piaci árakat az áruk előállításához átlagosan szükséges munkaidő határozza meg, sem abban, hogy a tőkések profitja teljes egészében a munkások meg nem fizetett élőmunkájából származik (Reiman, 1989: 299–332.).

FUNKCIONÁLIS MAGYARÁZAT ÉS TÖRTÉNELMI MATERIALIZMUS: COHEN

Mint láttuk, Elster szerint a marxizmus leggyengébb pontja az, hogy az egyének választásai helyett elképzelt egyén feletti entitások - „rendszerek", „viszonyok", „osztályok", sőt az „emberi lényeg" - spekulatív módon elgondolt „mozgástörvényeivel" magyarázza a társadalmi tényeket. Ebből következik

a funkcionális magyarázatok burjánzása a marxizmusban. Ezek a magyarázatok pedig sokszor vulgárisak és önkényesek (Elster, 1989: 48–87.).

Elster egyik fontos vitapartnere, G. A. Cohen azonban azt állítja, hogy a funkcionális magyarázatok bizonyos formái empirikusan igazolhatóak, és nem kell őket kidobnunk a marxizmusból. Ugyanis teljesen más valamely tényt vagy eseményt adott társadalmi képződmény – például az állam – *fogalmából* magyarázni (ahogyan Hegel teszi), és más az, amikor a szóbanforgó képződménynek a *céljával* magyarázzuk. Cohen szerint az ilyen magyarázat nem feltétlenül helyes, és nem is tagadja azt, hogy sok marxista funkcionalista magyarázat a nevetségességig önkényes. A funkcionális magyarázat azonban Cohen szerint *lehet* helyes akkor is, hogy ha nem felel meg a metodológiai individualizmus követelményeinek – vagyis nem tudjuk specifikálni, hogy milyen egyéni ágensek milyen hitén, motivációin és döntésein át *hatott* a kérdéses cél a társadalmi folyamatokra.

Hogyan lehetséges ez? Cohen itt a természettudományos magyarázat modelljére hivatkozik. A természettudományban – a biológiában – az organizmusok meghatározott tulajdonságait – például azt, hogy miért van a sivatagi rókának nagy füle és homokszínű bundája, viszont a sarki rókának kicsiny füle és fehér bundája – azzal magyarázzuk, hogy ez szolgálja a szóbanforgó organizmus adaptációs céljait, alkalmazkodását élőhelye természeti adottságaihoz. Ezt annak ellenére tesszük, hogy természetesen nem gondoljuk azt, hogy az állatok és a növények adaptációs stratégiákat *választottak* – és azt sem, amit a vallásos gondolkodás állít, hogy valamilyen emberfeletti „Tervező" tudatosan alkotta meg ilyeneknek az organizmusokat. Mi több, a természettudomány Darwin *előtt* is így járt el – amikor még nem ismertük a természetes kiválasztódás és a genetika törvényeit, vagyis nem tudtuk, hogy az adaptáció mint cél, *milyen mechanizmusokon keresztül* határozta meg az élőlények szervezetének a felépítését.

Cohen szerint a marxista társadalomtudomány helyzete hasonló a Darwin előtti biológiáéhoz. A marxistáknak szerinte is meg kell találniuk és specifikálniuk azokat a mikro szintű – egyénekre lebontott – magyarázó mechanizmusokat, amelyeken keresztül a társadalmi törvényszerűségek érvényesülnek. De ez *nem* jelenti azt, hogy a marxi – strukturális-funkcionális – társadalommagyarázat(ok) ne lennének empirikusan igazolhatók.

Az ilyen magyarázat létjogosultságára Cohen egyszerű példát hoz fel. Tegyük fel, hogy egy partin egy bizonyos étel elfogyasztása után a parti résztvevői valamennyien megbetegszenek – míg azok, akik a szóban forgó étel elfogyasztása előtt távoztak, nem. Ebben az esetben indokoltan gondoljuk azt, hogy a kérdéses étel mérgezett volt, még akkor is, ha nem tudjuk, hogy *milyen* méreg volt benne és az *hogyan* hat az emberi szervezetre (Cohen, 1989: 88–104.).

A Cohennel folytatott vitában Elster végül is némileg meghátrált: elismerte, hogy az ilyen magyarázatok is lehetnek legitimek, és annyit tartott fenn, hogy a funkcionális magyarázatok a társadalomtudományban mindenesetre „gyanúsak" - s ha lehet, akkor preferálni kell velük szemben a kauzális magyarázatokat.

Mire jó G. A. Cohennek a funkcionális magyarázat, miért kellett azt védelmeznie Elsterrel szemben? Az ilyen magyarázatok alkalmazásával Cohen rekonstruálni és védelmezni akarja Marx történelemelméletét, a történelmi materializmust. Közismert, hogy a történelmi materializmus legfőbb újdonsága - egyszersmind gyengesége -, amely miatt kritikusai állandóan támadták, a gazdasági determinizmus gondolata, az, hogy Marx szerint a történelmi eseményeket nem a „nagy eszmékkel", a „nagy emberek" döntéseivel vagy az intézményekkel, hanem a mélyebb gazdasági-társadalmi okokkal kell magyaráznunk...

Az már azonban kevésbé közismert, hogy a „gazdasági determinizmus" általános fogalma Marx elméletében két - legalább két - történelemmagyarázó mechanizmust fed le. Az egyik a termelőerők fejlődése, a másik az osztályharc. Az egyik narratívában a társadalomfejlődést az magyarázza, hogy a termelőerők fejlődnek, az emberiség egyre kevesebb erőfeszítéssel kell hogy kicsikarja a maga megélhetését a természettől - s ehhez igazodik a társadalmi struktúra is. A másik narratíva szerint az embereket a termelőeszközök tulajdonának a társadalom tagjai közötti megoszlása egymással érdekellentétben álló csoportokra, osztályokra bontja, és az osztályok között harc folyik a társadalmi többlettermék elosztásáért. Ennek a harcnak a kimenetele dönti el azután, hogy milyen társadalmi struktúra és ennek - nagyjából - megfelelő politikai rendszer, jog, ideológia és kultúra alakul ki egy-egy társadalomban.

Marx és a marxista történészek a *tényleges* történelmi változások elemzésénél felváltva, illetve egymással összekapcsolva alkalmazták ezt a kétfajta megközelítést, azonban nem adtak egyértelmű választ arra: a két mechanizmus közül melyik az elsődleges, végsősoron melyik határozza meg a történelem menetét.

Sajnos Marx csak egyetlen egyszer fejtette ki a maga történelemelméletét általános elvi formában, az 1859-es *A politikai gazdaságtan bírálatá*hoz írott híres *Előszó*ban. Érdemes ezt a híres szöveget - némi kihagyással - ideilleszteniünk:

„Az általános történelmi eredményt, amelyre jutottam, és amely, miután rájöttem, tanulmányaim vezérfonala lett, röviden így lehet megfogalmazni: életük társadalmi termelésében az emberek meghatározott, szükségszerű, akaratuktól független viszonyokba lépnek, termelési viszonyokba, amelyek anyagi termelőerőik meghatározott fejlődési fokának felelnek meg. E termelési viszonyok összessége alkotja a társadalom gazdasági szerkezetét, azt a reális bázist, amelyen egy jogi és politikai felépítmény emelkedik, és amely-

nek meghatározott társadalmi tudatformák felelnek meg. Az anyagi élet termelési módja szabja meg a társadalmi, politikai és szellemi életfolyamatot egyáltalában. [...] Fejlődésük bizonyos fokán a társadalom anyagi termelőerői ellentmondásba jutnak a meglévő termelési viszonyokkal, vagy, ami ennek csak jogi kifejezése, azokkal a tulajdonviszonyokkal, amelyek között addig mozogtak. Ezek a viszonyok a termelőerők fejlődési formáiból azok béklyóivá csapnak át. Ekkor társadalmi forradalom korszaka következik be. A gazdasági alapzat megváltozásával forradalmasodik az egész óriási felépítmény. [...] Egy társadalomalakulat soha nem tűnik el addig, amíg nem fejlődtek ki mindazok a termelőerők, amelyeknek számára elég tágas, és új, magasabbrendű termelési viszonyok soha nem lépnek helyébe, amíg anyagi létezési feltételeik magának a régi társadalomnak méhében ki nem alakultak." (Marx, 1983.)

Nehéz vitatni, hogy ez a szöveg a két narratíva közül a termelőerők fejlődésének „adja a pálmát", hiszen az osztályharcról a szövegben szó sem esik. Marx tehát - *elvileg* legalábbis - azt gondolta, hogy az emberi történelmet végsősoron a termelőerők fejlődése határozza meg: a termelési viszonyok (és az ezeknek megfelelő felépítmény) a termelőerők fejlődéséhez igazodnak. Ehhez képest meglepő, hogy a történelmi materializmus *valamennyi* 20. századi interpretációja, a „keleti" „hivatalos" marxizmus éppúgy, mint a „nyugati" humanista marxizmus, majd az althusserianizmus - az *Előszó* felé tett elvi „tiszteletkörök" ellenére - az osztályharcot illetve a felépítményt, tehát az államot és az ideológiát állította elemzései középpontjába.

Ennek a magyarázata politikai-ideológiai tényezőkben gyökerezik: a 20. század marxistái mindenekelőtt *megdönteni* akarták a kapitalizmust. Ha azonban az *Előszó*nak igaza van abban, hogy „Egy társadalomalakulat soha nem tűnik el addig, amíg nem fejlődtek ki mindazok a termelőerők, amelyeknek számára elég tágas", akkor a kapitalizmus megdöntésére még igencsak sokáig kell várni, mert aligha lehet azt mondani a 20. századi kapitalista társadalomra, hogy a technika és a termelőerők ne fejlődtek volna benne...

Ehhez képest Cohen, amikor 1978-ban előállt, *Karl Marx Theory of History: A Defence* (Cohen, 1978) című könyvében a történelmi materializmus egy szigorúan az *Előszó* téziseihez ragaszkodó, annak téziseit az analitikus filozófia precizitásával kidolgozó és védelmező rekonstrukciójával, valóságos új korszakot nyitott a marxizmus történetében. Cohen először egzakt módon definiálta az *Előszó*ban alkalmazott marxi fogalmakat: a termelőerőt, a termelési viszonyt és a felépítményt. *Termelőerő* az, amely - függetlenül attól, hogy fizikai vagy társadalmi jelenség - a termelésre annak *fizikai összetevőin* keresztül van hatással. *Termelési viszony* az, ami meghatározza a termelőerők fölötti kontroll megoszlását az emberek között. *Felépítmény* pedig az, ami eszmei-jogi értelemben szentesíti és legitimálja a termelési viszonyokat (ezért - a vulgáris marxizmus felfogásával ellentétben - nem is tartozik a felépítményhez az emberi társadalom *minden* nem gazdasági jelensége). A coheni történelmi materializmus alapvetően a következő két tézisből áll:

(i) A *fejlődési* tézis: A termelőerőknek van egy autonóm – más történelmi tényezőktől független – tendenciája arra, hogy a történelem során fejlődjenek.

Szerinte a termelőerők autonóm fejlődésre való képességét alátámasztja az a tény, hogy a társadalmi változások csak ritkán járnak a termelés fejlettségi szintjének visszaesésével. Mi több, úgy tűnik, hogy a társadalmi struktúrák – a történelem egészét tekintve – kedvezők a termelőerők továbbfejlődése számára. Ebből Cohen szerint bizonyos fokú bizonyossággal levonhatunk egy további, erősebb állítást, a „termelőerők *elsődlegességének* tézisét", amely szerint:

(ii) Egy társadalom termelési viszonyainak *természetét* termelőerőinek *fejlettségi szintje* magyarázza.

Cohen felfogásában ez az állítás magába foglal egy elméleti elköteleződést amellett, hogy egyfajta funkcionális viszony van a termelőerők és a termelési viszonyok között: az utóbbiakat azon *funkciójuk* miatt választja ki az emberiség a történelem folyamán, hogy hozzájárulnak-e a termelőerők fejlődéséhez. E funkcionális viszony feltételezése oldja meg a klasszikus marxizmusnak azt az alapvető ellentmondását, hogy ha egyszer a marxisták elismerik, hogy nemcsak az erők hatnak a viszonyokra, hanem a viszonyok is az erőkre, akkor milyen értelemben mondhatjuk azt, hogy *végsősoron* az erők az elsődlegesek a viszonyokhoz képest? (Ugyanilyen funkcionális viszony van Cohen szerint a gazdasági alap – tehát a termelőerők és a termelési viszonyok összessége – és a politikai-kulturális felépítmény között: a felépítmény az alapra épül, és az alap határozza meg – de a felépítmény ugyanakkor segít az alapot stabilizálni –, és csak addig maradhat fenn, amíg betölti ezt a funkcióját.)

Azonban bármely időpontban elvileg *több* különféle viszonyrendszer lehetséges, amely alkalmas lehet erre a feladatra. Cohen szerint viszont a termelőerők – adott fejlődési szintjük és a fejlődésükre irányuló tendencia – megmagyarázzák egy társadalom *tényleges* termelési viszonyait: minden társadalomban olyan termelési viszonyrendszer alakul ki, amely az adott fejlettségi szinten a *legalkalmasabb* a termelőerők továbbfejlesztésére. Így a coheni történelmi materializmushoz hozzátartozik egy harmadik alaptézis is:

(iii): Az *optimalitás* tézise. A termelőerők által „kiválasztott" termelési viszonyok a *legalkalmasabbak* a termelőerők továbbfejlesztésére.

A fenti tézisek fényében az emberiség története a következő szakaszokkal írható le:

Valamikor az emberiség kénytelen volt munkaidejét teljes egészében az alapvető létfenntartási javak megszerzéséért folytatott küzdelemnek szentelni. Nem lévén társadalmi többlettermék, az emberek között nem alakulhattak ki társadalmi különbségek (osztályelőtti társadalom).

A termelőerők fejlődése egy ponton elvezette az emberiséget odáig, hogy az emberek képesek voltak a megélhetéshez nélkülözhetetlenen felül többlet-

munkát végezni. Így egy kisebb-nagyobb csoportjuk a többiek többletmunkájából élhetett (nem egyszer igen magas életszínvonalon), és kiválva a közvetlen termelőmunkából, kiváltságos csoportot alkotott. Ez a berendezkedés - a prekapitalista osztálytársadalom[4] - a termelőerők fejlődése szempontjából hasznos volt, mert a termelőmunkából kivált csoportok (az uralkodó osztályok) számos olyan funkciót láttak el (a tudomány és a kultúra fejlesztése, a katonáskodás, a vérségi keretek helyett immár államba szerveződött társadalom igazgatása), amelyek részben közvetlenül segítették elő a termelés fejlődését, részben pedig lehetővé tették, hogy az emberek nagyobb csoportokban, nagyobb biztonságban, rendezett keretek között éljenek, így fejleszteni tudják a termelőerőket. Ugyanakkor ezekben a kapitalizmus előtti osztálytársadalmakban a termelőerők fejlődése *lassú*. Az uralkodóosztályoknak nem áll érdekében a termelőerők fejlődése, mert saját céljaikat (a luxusfogyasztást, a versengést egymással, és a háborúskodást) általában egyszerűbben elérhetik a dolgozók fokozott kizsákmányolásával, ám a termelés átalakulása veszélyeztetheti a termelés irányításában kialakult kiváltságos helyzetüket.

Újfajta berendezkedésre az emberiség csak akkor térhetett át, amikor a társadalmi többlettermék mennyisége lassan elérte azt a szintet, ahol érdemesebb volt ezt a többletterméket a termelés nagyarányú fejlesztésére, a termelőeszközök felhalmozására fordítani, mint a kiváltságos osztályok egyszerű eltartására. Amikor ez a feladat történelmileg aktuálissá vált az emberiség számára, kialakult egy olyan új uralkodó osztály (a tőkésosztály), amelynek egyértelműen érdekében áll a termelőerők állandó fejlesztése, mindenekelőtt azért, mert a piaci verseny a termelési költségek állandó csökkentésére - munkamegtakarító beruházásokra - kényszeríti őket.

A kapitalista társadalomban ezért a termelőerők fejlődésével gyors és folyamatosan növekszik a társadalmi többlettermék. Végül a fejlődés eléri azt a szintet, ahol már társadalmilag racionálisabb, nem a dologi felhalmozásra (újabb és újabb termelőeszközök gyártására), hanem a minden egyes emberben rejlő képességek kifejlesztésére, tehát szabadidejük növelésére, önmegvalósítási lehetőségeik (tanulás, sport, pihenés, alkotás) bővítésére fordítani. Az emberiség érdekei előbb-utóbb legyőzik a tőkések osztályérdekét, és megvalósul az új, a kommunista társadalom, ahol az emberek a társadalmi többletterméket közösen birtokolják, és úgy osztják el, hogy az a társadalom minden tagjának lehetővé teszi képességei kibontakoztatását (osztályutáni társadalom).

[4] A klasszikus marxizmus által leírt társadalmi formák közül az ázsiai, az antik és a feudális társadalom tartozik ide, de Cohen nem állítja azt, hogy az egyes prekapitalista formációk közötti átmenetek magyarázhatók lennének az ő elmélete segítségével.

Ez lenne tehát a coheni történelemelmélet váza: a termelési viszonyoknak a termelőerőkhöz való funkcionális alkalmazkodása határozza meg a társadalom fejlődésének menetét.

Miért igaz a történelemre a coheni történelemmagyarázat? Miért választják és hozzák létre az emberek az egyes társadalmakban, illetve a társadalmi átalakulások során azokat a termelési viszonyokat, amelyek a legalkalmasabbak a termelőerők fejlesztésére?

Cohen eredeti válasza erre a kérdésre az, hogy az emberek a történelemben mindig a szűkösség *(scarcity)* helyzetében vannak, a rendelkezésre álló javak nem elégítik ki teljesen szükségleteiket, ugyanakkor valamennyire racionálisak, tehát hajlamosak arra, hogy az adott erőforrások racionálisabb felhasználását lehetővé tévő (munkamegtakarító) technológiákat fejlesszenek ki, ha pedig az adott termelési viszonyok akadályozzák őket, akkor előbb-utóbb átalakítják azokat. Cohen tehát a történelem mozgatóerejeként egyfajta *ahistorikus*, az adott történelmi és társadalmi viszonyoktól független emberi racionalitást képzel el. Ebben rejlik az elmélet alapvető gyengesége.

Andrew Levine és Erik Olin Wright egy közös cikkükben úgy írták le Cohen elméletét, mint egyfajta társadalmi szerződéselméletet *(„contractarian theory")* és ezen az alapon bírálták (Levine–Wright, 1980: 17–47.). A társadalmiszerződés-elméletek az egyének racionális döntéseiből eredeztetik a társadalom intézményeit – csakhogy a marxizmus szerint ilyen elszigetelt egyének nincsenek, mert az egyes emberek gondolkodásának és cselekvésének horizontját mindig körülhatárolja konkrét történelmi-társadalmi helyzetük. Következésképpen nem beszélhetünk arról, hogy „az emberek" általában fejleszteni akarták volna a termelőerőket a történelem során, munkamegtakarító újításokat akartak volna bevezetni.

Vegyünk például egy tipikus középkori parasztembert! Tekintettel arra, hogy a különböző egyházi ünnepek és böjtnapok a feudális társadalomban olykor csaknem a felét tették ki az elvileg rendelkezésre álló munkanapoknak, ez az ember aligha vágyott arra, hogy csökkenjen a munkaideje. Ha vágyott valamire, az inkább az volt, hogy csökkenjen a munkaidőnek az a része, amelyet – robot, terményjáradék és egyéb feudális szolgáltatások formájában – a nemesek és az egyház elvett tőle, illetve hogy ő is részesedjék a nemesek és papok luxus- és presztízsjavaiból! Vagyis nem arra volt igénye, hogy a társadalmilag szükséges munkaidő csökkenjen, hanem hogy *másképp osszák el*! Az uralkodóosztállyal sem volt ez másképpen: a feudalizmus viszonyai a földesurakat pazarló fogyasztásra és háborúskodásra, és ezek költségei miatt a parasztság fokozott kizsákmányolására ösztönözték, nem pedig arra, hogy birtokaikon munkamegtakarító beruházásokat vezessenek be.

De ha és amennyiben mégis kialakul az igény a termelőerők fejlesztésére valamely társadalmi csoportban, akkor sem biztos, hogy a csoport tagjai

megfelelően koordinálni tudják saját cselekedeteiket, és elég erejük van szándékaik érvényesítésére azokkal a csoportokkal szemben, amelyeknek viszont ezzel ellentétesek az érdekeik. Az a tény, hogy a történelemben *soha, egyetlen* rabszolgafelkelésnek vagy parasztfelkelésnek sem sikerült saját társadalmát alapvetően átalakítani, arra mutat, hogy bizonyos osztályok számára a kollektív cselekvés koordinálásának feladata helyzetükből adódóan megoldhatatlan.

Cohen tehát Wrighték szerint azért nem tudja megalapozni a termelőerők elsődlegességének tézisét, mert a történelemfeletti racionalitás érvényesülését tekinti a történelem hajtóerejének, holott valójában a történelemben az emberek racionális cselekedeteit meghatározza osztályhelyzetük. Vagyis Cohen alábecsüli az „osztálykapacitások" szerepét a történelemben.

Ezeket a kritikákat a történettudomány oldaláról támasztotta alá Robert Brenner angol marxista történész, aki a történelmi materializmus számára döntő jelentőségű kérdésben, a feudalizmusból a kapitalizmusba való átmenet, közelebbről a 17. századi angol mezőgazdasági forradalom példáján demonstrálta a G. A. Cohen: *Karl Marx's Theory of History* történelmi materializmusának tarthatatlanságát (Brenner, 1976, 1982).

A történettudomány általában a feudalizmus társadalmi folyamatait az ún. demográfiai ciklus modellje segítségével értelmezi. A „demográfiai modell" leírása szerint a középkori gazdaságban nincs technológiai fejlődés, mert a parasztoknak – a feudális terhek miatt – nincsenek erőforrásaik a föld terméshozamát növelő beruházásokhoz, az uralkodóosztályoknak viszont nincs motivációja erre, mert a maguk szükségleteit könnyebben kielégíthetik a parasztság fokozott kizsákmányolásával. Azonos földművelési módszerek és termőterület mellett a falusi népesség növekedése a jobbágytelkek szétaprózódásához és a talaj termőerejének kimerüléséhez vezet (a parasztok ugyanis, amikor anyagilag megszorulnak, termőfölddé alakítják a legelőket, ezért csökken az állatállomány), így nincs mivel trágyázni a földeket. Ilyenkor a jobbágyok éhen halnak vagy elköltöznek más földesúrhoz (sokszor még megműveletlen területek művelés alá fogását vállalva el), csökken a jobbágymunkaerő „kínálata" – és a földesúr, hogy földjét meg tudja műveltetni, kénytelen csökkenteni a jobbágyi terheket. A kizsákmányolás csökkenése azután új jobbágyokat vonz a területre – növekszik a népesség, és a földesurak egy idő után megint „szorosabbra fogják a gyeplőt" – amíg újra nem kezdődik a ciklus (amely átlagosan százévente ismétlődik az európai feudális társadalom történetében).

A 17. századi Európában a demográfiai ciklus ismét leszálló ágban volt. Csakhogy ezúttal a társadalmi feszültségek különösen kiéleződtek, mert ekkor Európában már nemigen voltak új megművelhető földterületek, és mert a nagy földrajzi felfedezések nyomán Európába áramló hatalmas nemesfém-

mennyiség „árforradalmat", a kereskedők és kézművesek által forgalomba hozott javak árának növekedését, ezáltal növekvő életszínvonalbeli különbségeket eredményezett az egyes régiók és társadalmi csoportok között. Az angol földesurak, mivel Angliában nem volt jobbágyság, nem a jobbágyi terhek enyhítésével, hanem a bérlő parasztok elkergetésével a földekről és olyan tőkés módon működő és bérmunkásokat alkalmazó gazdaságok kialakításával válaszoltak a válságra, amelyek azután új mezőgazdasági technológiák (vetésforgó alkalmazása, új takarmánynövények termesztése) segítségével eddig soha nem látott módon tudták növelni a földek terméshozamát. A megnövekedett terméshozam egyfelől hatalmas belső gabonapiacot teremtett, amelyre érdemes volt termelniük a parasztoknak is, és termeltetni a földesuraknak is, és bevezetniük a piacra termelést lehetővé tévő új gazdálkodási módszereket és technikákat. Másfelől lehetővé tette, hogy a népesség egy mind jelentősebb hányada kikapcsolódjék a mezőgazdasági termelésből, városban éljen - ezzel teremtve meg a későbbi ipari forradalom társadalmi alapjait.

Brenner azonban felvetette a kérdést: ha az angol mezőgazdaság kapitalista átalakulását a demográfiai ciklus váltotta ki, akkor miért járt a ciklus lefutása ennyire *különböző* eredményekkel az egyes feudális társadalmakban? A francia parasztok ugyanebben a korszakban fokozatosan kivívták a maguk függetlenségét a földesurakkal szemben, a feudális terhek lényegesen csökkentek. Franciaországban a - nagyjából - szabad paraszti kistulajdon létrejötte a mezőgazdasági termelés visszaesésével és nagyarányú éhínségekkel járt együtt, ugyanis sem a kisméretű parcellákon tengődő és az abszolutista államnak hatalmas adókat fizető parasztságnak, sem a jócskán megcsappant jövedelmű földesuraknak nem volt sem pénze, sem motivációja a beruházásokhoz... Kelet-Európában viszont ugyanebben az időszakban a porosz, lengyel és magyar földesurak röghöz kötötték a jobbágyokat, és nem bérmunkásokkal, hanem a jobbágyok robotjával műveltették kiterjedt majorságaikat - de ez a „második jobbágyság" immár piacra - a nyugat-európai piacokra - termelő jobbágyság volt.

Tehát Európa különböző régióiban teljesen eltérő megoldások születtek a demográfiai ciklus által kiélezett társadalmi problémákra. Brenner szerint azért, mert a különböző társadalmakban mások voltak az *osztályok közötti erőviszonyok*. Az angol földesurak nem voltak elég erősek ahhoz, hogy - mint a kelet-európaiak - röghöz kössék a parasztokat, de olyan gyengék sem, mint a franciák, akik kénytelenek voltak beletörődni a feudális szolgáltatások rendszerének lassú erodálódásába. Ezért választották a „bekerítés" és a mezőgazdaság kapitalista átalakításának útját, de nem azért, mert ez a termelés nagyarányú fejlődéséhez vezetett. Vagyis a tényleges történelmi átalakulásokat *nem* a termelőerők fejlődése, hanem az osztályharc specifikus konstellációi

határozzák meg, és ezek vezetnek azután - szerencsés esetben - a termelőerők nagyarányú fejlődéséhez.

Marxista kritikusaival folytatott többszöri „pengeváltás" után (Szalai, 2016), úgy tűnik, Cohen maga is belátta, hogy a történelmi materializmus általa kidolgozott változata védhetetlen; és a történelemfilozófia helyett egyfajta szocialista normatív politikafilozófia megalkotásával kezdett foglalkozni.

Az analitikus marxizmus egyes képviselői azonban ennél optimistábbak maradtak: egyesek közülük a coheni elmélet magyarázó igényeinek további redukálásával, mások viszont az elmélet konstruktív kiegészítésével válaszoltak a kihívásokra. Alan Carling, a termelőerők kompetitív elsődlegességének *(competitive primacy)* elméletével sietett Cohen segítségére. Carling elismerte, hogy az emberi társadalmaknak általánosságban nem érdeke a termelőerők fejlesztése. Ám amikor egy társadalom konfliktusba kerül más társadalmakkal - például a dél-amerikai indián társadalmak a „conquista" idején a spanyolokkal - akkor a küzdelemben alulmarad az a társadalom, amelyik nem tudja a maga termelőerőit a megfelelő ütemben fejleszteni. Ez pedig azt jelenti, hogy a „győztes" kultúra, nemzet a maga fejlettebb termelőerőinek megfelelő - ugyancsak fejlettebb - termelési viszonyokat és az ezeket kiegészítő politikai-kulturális felépítményt kényszeríti rá a legyőzöttre (a spanyolok például a feudalizmust és a katolikus vallást az indiánokra). A termelőerők fejlődése tehát a *nemzetközi hatalmi versengéssel* kényszeríti rá a maga követelményeit a különböző társadalmakra, és ez a magyarázata annak, hogy azokban a társadalmakban, amelyeket természeti körülmények izoláltak ettől a versengéstől, a termelőerők és a társadalmi viszonyok *valóban* nem fejlődnek. Carling elmélete inkább megfelel a reális történelmi folyamatoknak, mint Cohen eredeti elgondolása, mert amíg - mint láttuk - az egyes embereknek és társadalmi csoportoknak a történelemben egyáltalán nem mindig érdeke a termelőerők fejlesztése, azoknak a társadalmaknak, amelyek a nemzetközi kapcsolatok küzdőterén más társadalmakkal kerülnek szembe, bizonyosan az. A kapitalista termelési mód *világméretű elterjedését* bizonyosan jól megmagyarázza Carling hipotézise.[5] Ebből azonban mégsem tudunk levezetni egy olyan egyetemes történelmi tendenciát, amely minden körülmények között garantálná, hogy az emberiség termelőerői fejlődni fognak és a társadalmi struktúrák is hozzájuk igazodnak. Ennek többféle oka van:

[5] Azt azonban, hogy miért *jött létre* a kapitalizmus Angliában, Carling csak azzal a - némileg mesterkélt - tézissel tudja beilleszteni a történelmi materializmus történelemképébe, hogy egyszer „kellett lennie egy Angliának" (*„there must be an England"*), mert a körülbelül százévente ismétlődő feudális demográfiai ciklus a földrajzi és kulturális adottságok miatt meglehetősen sokféle formát öltő feudális társadalmak valamelyikében egyszer el kellett hogy vezessen egy, az angliaihoz hasonló történelmi helyzethez.

1. A nemzetközi konfliktusok kimenetelét nemcsak a termelőerők fejlettségi szintje, hanem számos más, demográfiai, földrajzi, lélektani tényező is meghatározza. Egy gazdaságilag fejletlenebb társadalom ezért olykor legyőzhet egy nála fejlettebbet.

2. Még ha a fejlettebb nép meg is hódítja a kevésbé fejlettet, akkor sem biztos, hogy a maga fejlettebb termelési viszonyait rá tudja és rá akarja kényszeríteni a leigázott társadalomra. Az európai társadalmak például nem a nyugati kapitalizmus fejlődési modelljét, hanem egyfajta sajátos „függő fejlődést" kényszerítettek rá a gyarmati társadalmakra - az ebből létrejött társadalmak sajátos keverékei a kapitalista és a pre-kapitalista társadalomszerveződésnek.

3. A nemzetközi konfliktusokban nem a termelőerők fejlesztésére való elvi *képesség*, hanem a fejlettség *már elért* szintje a meghatározó a konfliktusok kimenetelét illetően. Tehát egy fejlettebb társadalom legyőzhet egy olyan fejletlenebbet (és rákényszerítheti a maga társadalmi berendezkedését), amelynek a belső berendezkedése - ha szabadon megőrizhetné - elvileg alkalmasabb lenne a termelőerők fejlesztésére. Ilyenkor a hódítás nem előmozdítja, hanem hátráltatja a termelőerők fejlődését.

Eme - Carling által is elismert - nehézségek miatt Vivek Chibber például a vita lezárásának szánt cikkében úgy vélekedik, hogy a termelőerők elsődlegességének tézisét végleg el kell vetnünk, és vissza kell térnünk az osztályharc - mint egyetemes történelemformáló mechanizmus - marxista narratívájához, amelyben persze a termelőerőknek és főként a termelőerők adott fejlettségi szintjének továbbra is jelentős magyarázó szerepe van (Chibber, 2011).

ANALITIKUS MARXISTA OSZTÁLYELMÉLET (WRIGHT)

Alapvetően ezt az utat járja Erik Olin Wright amerikai szociológus - aki a csoport több más, a marxizmustól immár eltávolodott tagjával ellentétben továbbra is vállalja a „marxista" megjelölést - jóllehet fenntartja egyfajta legyengített *(weak)* történelmi materializmus létjogosultságát. Szerinte a marxizmus maradandó hozzájárulása a társadalomelmélethez az *osztályanalízis*. Saját marxizmusát „szociológiai marxizmusnak" nevezi - és arra törekszik, hogy integrálja ebbe azokat a tényeket is, amelyek ellentmondanak a kapitalizmusra vonatkozó marxi predikcióknak. A marxista osztályfogalom az „uralom és a kizsákmányolás" relációi által meghatározott kollektív viselkedésformák megértésének eszköze. Miközben nem kell azt gondolnunk - amit a vulgáris marxizmus feltételezett -, hogy az emberek tudatát és viselkedését *kizárólag* osztályhelyzetük határozná meg, látnunk kell, hogy ezek a relációk

nagyon is relevánsak a társadalmi tények magyarázatában. A marxistákat nem is az különbözteti meg a szociológia más irányzataitól (mindenekelőtt Max Webertől és követőitől), hogy a nem marxista szociológusok tagadnák az osztály és az osztályhelyzet magyarázó szerepét, inkább az, hogy a marxisták szemében az osztály az összes többivel szemben a *dominálo* magyarázó tényező.

A legfontosabb elméleti vívmány, amellyel Wright meg akarja újítani a marxista osztályanalízist, az ún. „ellentmondásos" osztálypozíciók fogalma. A marxizmusnak számot kell adnia arról, hogy - Marx előrejelzéseivel ellentétben - a tőkés társadalom nem esett szét két - a tulajdonviszonyok által egymástól egyértelműen elhatárolható - „alapvető osztályra", a „tulajdonos" burzsoáziára és a „tulajdon nélküli" proletariátusra, hanem inkább a homogenizálódás és a középosztályosodás jegyeit mutatja.

A „menedzserforradalom" - a tőketulajdonosoknak a gazdaságirányításban való háttérbeszorulása az 1940-es évektől - szintén nem illeszthető be ebbe a merev sémába. Ezért Wright szerint számolnunk kell a „köztes", ellentmondásos osztályhelyzet fogalmával: a modern tőkés társadalomban vannak olyan csoportok, amelyek a *kizsákmányolás* szempontjából a proletariátushoz, de az *uralmi viszonyokat* tekintve inkább a burzsoáziához tartoznak.

Wright szerint azonban a marxista társadalomelméletet egyfajta *emancipatív* elkötelezettség, a tőkés társadalommal szembeni alternatíva lehetőségének fenntartása is elkülöníti a nem marxista szociológiától. Ámde ez az elkötelezettség nem jelentheti azt, hogy a marxisták valamilyen formában - *á la* Cohen - fenntarthatnák a történelem (vagy a kapitalizmus) *szükségszerű fejlődési pályájának* hagyományos marxi tézisét. Ami azonban tartható - és ami meghatároz egyfajta *sajátosan marxista* álláspontot egy pusztán *etikai* szocializmussal szemben - az a *kapitalizmus ellentmondásos önreprodukciójának* marxi elemzése. A társadalmat egyszerűen „kizsákmányolókra" és „kizsákmányoltakra" osztó marxi társadalomkép egy olyan absztrakt modell, amely nem „húzható rá" a ténylegesen létező társadalmakra - a kizsákmányolás relációja a valóságban komplex módon összekapcsolódik más emberi relációkkal, az uralommal, a rokonsággal stb., és ilyen módon határozza meg a kapitalizmus egyes történelmi formáit. Wright szerint azonban a marxista társadalomelemzés igazolja, hogy a kizsákmányolás és az osztályviszonyok csak úgy maradhatnak stabilak, ha ezekkel a más relációkkal - a nekik megfelelő politikai és kulturális intézményi formákkal összekapcsolódva - az emberek életének egységes keretét alkotják. A kapitalizmusnak továbbá az is a lényegéhez tartozik, hogy ezek a keretek - a technológiai fejlődés generálta társadalmi változások és az emberek ellenállása miatt - mindig instabilak, ellentmondásokat szülnek, és előbb-utóbb felbomlanak. Wright szerint tehát a kapitalizmus osztálytársadalom - és bár semmiféle *garanciája* sincs annak,

hogy belső dinamikája szükségképpen az osztálynélküli társadalom felé mutatna –, ugyanakkor *szükségszerűen instabil* osztálytársadalom, amely mindig újabb ellentmondásokat és az azokat kifejező küzdelmeket teremt. A marxizmus emancipatív elkötelezettsége tehát nem pusztán etikai álláspont, hanem a tőkés társadalomnak erre a reális meghatározottságára épül.

SZOCIALIZMUS – ANALITIKUS MARXISTA MÓDRA

Mint láttuk, az analitikus marxizmus valamennyi teoretikusa feladta azt a hagyományos marxi tézist, mely szerint a történelem általában – vagy a kapitalizmus története – valamiféle belső szükségszerűséggel haladna a kommunizmus felé. Ha azonban ezt feladjuk, akkor felmerül a kérdés: milyen alternatívája lehetséges a kapitalizmusnak a valóságban – és miért/hogyan érdemes ezért az alternatíváért küzdeni is?

Az analitikus marxisták mindegyike elveti a klasszikus marxizmus kommunizmusképét, azt az elképzelést, hogy a piac, a pénz és az állam megszüntetésével a „társult termelők" közvetlenül, demokratikusan megtervezik a javak termelését és elosztását. Innen azonban az utak több irányban ágaznak szét.

Az analitikus marxisták egy része – mint láttuk, Roemer is – a piaci szocializmust, egy olyan társadalmat tekint ideáljának, amelyben megszűnnek a tőkés tulajdonviszonyok – a termelőeszközök társadalmi tulajdonban vannak –, de megmarad a termelés és az elosztás koordináló mechanizmusaként a piac. Elster és más analitikus marxisták azonban *nem* hiszik azt, hogy a piaci szocializmus hatékonyabb lenne, mint a kapitalizmus. Inkább úgy gondolják, hogy a mai fejlett tőkés társadalmak elég gazdagok ahhoz, hogy „megengedjék maguknak" egy némileg kevésbé hatékony, viszont igazságosabb és humánusabb gazdasági rendszer intézményesítését (Nielsen, 1992).

Alapvetően más úton jár Philippe Van Parijs, aki a marxi bőségfogalom elemzésétől jutott el a *„kommunizmusba vezető kapitalista út"* sajátos koncepciójához. Van Parijs szerint a kapitalizmus nem az általa generált ellentmondások, hanem az általa létrehozott anyagi bőség révén készíti elő az utat a kommunizmushoz. Hiszen Marx szerint a kapitalizmus „eredendő bűne" a *munkaerőpiac* működése, a kapitalizmus azért nem valósíthatja meg az emberi szabadságot, mert a munkaerőpiacon a munkavállalók ki vannak szolgáltatva a termelőeszközök tulajdonosainak. Ha azonban az anyagi javak bősége eléri azt a szintet, ahol az emberek szükségleteit a társadalom kielégítheti, akkor is, ha *nem* ellentételezik ezt azonos értékű munkával (ez különbözteti meg Marx szerint a kommunizmus felsőbb fokát az alsóbb foktól, a szocializmustól), akkor a társadalom adhat az embereknek olyan alapjövedelmet

(*„basic income"* - a gondolat magyar népszerűsítői a kifejezést mint „feltétel nélküli alapjövedelem" szokták fordítani), hogy senkinek sem kell a munkaerőpiacon a neki nem megfelelő munkákat vállalnia. Ha pedig ez megvalósul, akkor a termelőeszközök magántulajdona akár fenn is maradhat - a marxizmus emancipációs céljai megvalósulhatnak a szocializmus megvalósítása nélkül is.

Erik Olin Wright szerint a piaci szocializmus is, a feltétel nélküli alapjövedelem koncepciója is utópia - de utópia a piacot teljesen megszüntető eredeti marxi elképzelés is. Különböző, a tőke logikájának a társadalom fölötti kontrollját visszaszorító-korlátozó intézményes formák - a szövetkezeti tulajdon, bizonyos mértékű állami beavatkozás és tervezés, a dolgozói önigazgatás, a részvétel erősítése a vállalatoknál, valamint az alapjövedelem és más ingyenesen nyújtott szociális szolgáltatások - együttesen, rugalmasan váltogatva és egymást kiegészítve - vezet*hetnek* túl a kapitalizmuson.

*

Mint a fentebbiekben láttuk, az analitikus marxisták marxizmus-*re*-konstrukciójából inkább *de*-konstrukció lett. Az analitikus „eszköztár" alkalmazása a marxizmusra oda vezetett, hogy sem Marx módszeréből, sem Marx tanaiból szinte semmi nem maradt - egyes analitikus marxisták el is ismerik, hogy az elmélet mára nem különíthető el egyfajta egalitárius liberalizmustól. De kérdéses marad, hogy az egyetlen lehetséges út-e az analitikus marxizmus a marxizmus racionális rekonstruálására. Akadnak olyan kortárs gondolkodók - például Sean Creaven –, akik az analitikus marxizmusétól eltérő, például a kritikai realista tudományfilozófiára épülő utakat keresnek a marxi módszer filozófiai megalapozására. A metodológiai individualizmus tarthatatlannak tűnik - mindenfajta marxista társadalomtudomány a jövőben csakis *emergentista* lehet: fel kell tételeznie, hogy az egyének szintjén túl létrejönnek a társadalomban olyan entitások, amelyeknek megvannak a maguk sajátos - persze empirikusan igazolható, nem pedig apriori levezethető - mozgástörvényei, akkor is, ha ezek mások, mint a klasszikus marxizmus által leírtak. Creaven például az egyéneken és a társadalmi struktúrákon (például termelési viszonyok...) kívül egy harmadik típusú magyarázó tényezőt: a diszkurzív szféra, az emberek közötti kommunikációs lehetőségek belső törvényszerűségeit is posztulálja (Creaven, 2000). Ezeknek az emergens entitásoknak, illetve szinteknek a „feltérképezése" adhat választ arra a kérdésre, hogy hol, mikor, milyen feltételek között képesek az egyének fogalmilag megragadni, megkérdőjelezni és saját igényeiknek megfelelően meg is változtatni a társadalmi struktúrákat - hogy hol vannak az emberi emancipáció történelmi *helyei*.

IRODALOM

Brenner, Robert (1976): Agrarian class structure and economic development in pre-industrial Europe. *Past and Present*, 1. 30–75.

Brenner, Robert (1982): Agrarian class structure and economic development pre-industrial Europe: the agrarian roots of Eurpean capitalism. *Past and Present*, 16–113.

Carling, Alan (2002): Analytical Marxism and the Debate on Social Evolution In: Blackledge, Paul–Kirlpatrick, Graeme (eds.): *Historical Materialism and Social Evolution*. New York: Macmillan

Chibber, Vivek (2011): What is living and what is dead in the Marxist Theory of History. *Historical Materialism*, 19, 2. 60–91.

Cohen, G. A. (1978): *Karl Marx's Theory of History. A Defence*. Princeton: Princeton University Press

Cohen, G. A. (1989): Reply to Elster on Marxism, functionalism and game theory. In: Callinicos, Alex (ed.): *Oxford Marxist Theory*. Oxford: Oxford University Press, 88–104.

Creaven, Sean (2000): *Marxism and Realism: a Materialistic Appropriation on Realism in the Social Siences*. London–New York: Routledge

Elster, Jon (1985): *Making Sense of Marx*. Cambridge: Cambridge University Press

Elster, Jon (1989): Marxism, functionalism, and game theory. The case for methodological invididualism. In: Callinics, Alex (ed.): *Marxist Theory*. Oxford: Oxford University Press, 48–67.

Howard M.C. – King J. E (1992): *A History of Marxian Economics*, II. 1929–1990. Princeton, NJ: Princeton University Press

Hudelson, Richard (1990): *Marxism and Philosophy in the Twentieth Century. A Defense of Vulgar Marxism*. New York–Westport–Connecticut–London: Prager

Levine, Andrew–Wright, Erik Olin (1980): Rationality and class struggle. *New Left Review*, 123, 1. September–October

Mandel, Ernest 1989): How to Make No Sense of Marx. In: Ware, Robert–Nielsen, Kai (eds.): *Analyzing Marxism. New Essays on Analytical Marxism*. Calgary: The University of Calgary Press, 105–132.

Marx, Karl (1983): Előszó a politikai gazdaságtan bírálatához. In: *Marx és Engels Válogatott Művei*, II. Budapest: Kossuth

Meikle, Scott: (1986): Making Nonsense of Marx. *Inquiry*, 1–3. 29–43.

Nielsen, Kai (1992): Elster's Marxism. *Philosophical Papers*, 21, 2. 83–106.

Reiman, Jeffrey (1989): An alternative on 'Distributive' Marxism: Further thoughts on Roemer, Cohen and Exploitation. *Canadian Journal of Philosophy*, 299–331.

Roemer, John E. (1994): *A Future for Socialism*. Cambridge, MA: Harvard University Press

Szalai Miklós (2016): A történelmi materializmus racionális rekonstrukciója felé. *Magyar Filozófiai Szemle*, 4. 31–49.

Ware, Robert–Nielsen, Kai (ed.) (1989): *Analyzing Marxism. New Essays on Analytical Marxism*.Calgary: Calgary University Press/ *Canadian Journal of Philosophy, Supplementary, Vol.15/*

Wright , Erik Olin–Levine, Andrew–Sober, Elliot (1987): Marxism and methodological individualism. *New Left Review*, (162.) March–*April, 32–52.

FÖLDES GYÖRGY

A TÖRTÉNELMI MATERIALIZMUS NYOMÁBAN

„Minden társadalmi élet lényegileg gyakorlati. Mindazok a misztériumok, amelyek az elméletet miszticizmusra indítják, az emberi gyakorlatban és e gyakorlat megértésében találják racionális megoldásukat."

(Karl Marx: *Tézisek Feuerbachról, 8*)

MARXTÓL A MARXIZMUS-LENINIZMUSIG

1859-ben megjelent Karl Marx *A politikai gazdaságtan bírálatához* című műve. Ehhez a szerző rövid előszót írt, amelyben tömören összefoglalta, hogyan látja a történelmet. Ebből a szövegből érdemes a talán legtöbbet idézett és a legtöbbet vitatott passzust idézni:

„[...] Életünk társadalmi termelésében az emberek meghatározott, szükségszerű, akaratuktól független viszonyokba lépnek, termelési viszonyokba, amelyek anyagi termelőerőik meghatározott fejlődési fokának felelnek meg. E termelési viszonyok összessége alkotja a társadalom gazdasági szerkezetét, azt a reális bázist, amelyen egy jogi és politikai felépítmény emelkedik, és amelynek meghatározott társadalmi tudatformák felelnek meg. Az anyagi élet termelési módja szabja meg a társadalmi, politikai és szellemi életfolyamatot egyáltalában. Nem az emberek tudata az, amely létüket, hanem megfordítva, társadalmi létük az, amely tudatukat meghatározza. Fejlődésük bizonyos fokán a társadalom anyagi termelőerői ellentmondásba jutnak a meglevő termelési viszonyokkal, vagy ami ennek csak jogi kifejezése, azokkal a tulajdonviszonyokkal, amelyek között addig mozogtak. Ezek a viszonyok a termelőerők fejlődési formáiból azok béklyóivá csapnak át. Ekkor társadalmi forradalom korszaka következik be. A gazdasági alapzat megváltozásával lassabban vagy gyorsabban forradalmasodik az egész óriási felépítmény. Az ilyen forradalmasodások vizsgálatánál mindig különbséget kell tenni a gazdasági termelési feltételekben bekövetkezett anyagi, természettudományos szabatossággal megállapítható forradalmasodás és a jogi, politikai, vallási, művészi vagy filozófiai, egyszóval ideológiai formák között, amelyekben az emberek ennek a konfliktusnak tudatára jutnak és azt végigharcolják." (Marx, 1965: 6–7.)

Marx megkérte barátját, Friedrich Engelst, hogy írjon ismertetést a művéről. Figyelmeztette, ne feledkezzen meg arról: ez a munka megsemmisíti a proudhonizmust, illetve az áruformában megmutatja a polgári termelés tár-

sadalmi és nem abszolút jellegét. (Marx–Engels, 1972: 422.) Engels az óhaj első felével nem igazán törődött, a második felével viszont annál inkább. Tömör ismertetésében nemcsak a polgári termelés társadalmi, hanem történelmi természetére is utalt. Sőt, ugyanezt a gondolatmenetet alkalmazta Marx megismerési módszerére is, mert azt is történelmileg értelmezte. Engels szerint az új „német" világszemlélet a politikai gazdaságtan tanulmányozásából és Hegel fejlődéselméletének, dialektikájának alkalmazásából, illetve ezek kritikájából nőtt ki. E módszer lényege az esetlegességektől megtisztított történelem és az idealista burkából megszabadított dialektika együttes alkalmazása: a történeti és a logikai elemzés összekapcsolása. Engels megállapította: Marx gazdaságtana „a történelem materialista felfogásán nyugszik", amelynek alapjait művének előszava fejti ki (Marx, 1965: 460–468.).

Azzal, hogy az új tant történelmi materialista jelzővel jellemezte, Engels a korabeli olvasó tájékozódását, egyúttal Marx betájolását kívánta elősegíteni. A kifejezés folytonosságot jelzett a 18. századi materializmusával, de szakítást annak metafizikájával. Ez a formula utalt az új világ- és társadalomszemlélet sajátosságára, a szakításra Hegel idealizmusával, de a „történelmi" jelző ugyanakkor kifejezte a dialektika, a változás és a fejlődés belső rugóinak, logikájának megfejtése melletti elkötelezettséget is.

Igazából Marx és Engels számára a történelem materialista szemlélete több volt kettős tagadásnál, és elsősorban nem arra szolgált, hogy a történeti megismerést a forrásokon és azok kritikáján túlmutató tudományos alapokhoz jutassa. Az új elmélet alapos történelmi ismereteket feltételezett, szakított az addigi mitikus és/vagy politikatörténet-írással, de a maga csatáit nem ezen a területen akarta megvívni. Ez a történelemfelfogás, történelemelmélet a társadalmi fejlődés lényegének, korszakainak megmutatására és a mozgást előidéző okok feltárására volt hivatott, de a jelenkor megismeréséhez és a jövő felvázolásához is segítséget kellett nyújtania. Talán helyesebb úgy fogalmazni: a változások, a fejlődés mögött álló mechanizmusok feltárása lehetőséget adott a fennálló tőkés rend születésének, progresszivitásának jellemzésére, de nem állt meg itt. A történelem materialista szemlélete a szocializmusig vezetett, amennyiben rámutatott a kapitalizmus végességére, és lehetővé tette egy ugyancsak modern, de az emberi emancipációt, az osztályok megszűnését magában foglaló társadalmi-gazdasági alakulat eljövetelének a meghirdetését. Engels szerint Marx megtalálta a történelem mozgatóerejét és leírta legfőbb jellemzőit is, egyúttal az áruvilág társadalmi viszonyainak leírásával megragadta a kapitalizmus lényegét.

Igen merész bejelentések voltak ezek 1859-ben. Egyrészt, mert a kapitalizmus még csak a fejlődésének és hódításainak az elején tartott (de ezt most csak jelezhetjük), másrészt, mert kevés megjelent szövegre lelhetett az, aki megpróbálta az új elméletet rendszerező történettudományi, történetfilozó-

fiai műveket tanulmányozni, ha meg akart győződni az elmélet helyességéről, illetve alkalmazhatóságáról. Az ekkor megjelent mű rendkívül tömör előszaván kívül csak a *Kommunista kiáltvány* és *A filozófia nyomora* bizonyos fejtegetései álltak a rendelkezésre. Még sokáig kellett várni *A német ideológia* és a *Feuerbach-tézisek, A tőke Nyersfogalmazványa* megjelenésére.

Ez a szűkösség zavart okozott. Már akkor felmerült: nem sok ez egy kicsit? Nem rak túl nagy terhet és még sokkal többet erre az elméletre, erre a kevés szövegre a jövő felvázolása, a történelmi szerepek kiosztása, az fejlődési irány egyértelmű meghatározása? Erre Marxnak és Engelsnek megvolt a válasza. Éppen az akarás, az elnyomottak melletti elköteleződés volt az, ami a kizsákmányolás természetének a megfejtéséhez vezetett. Éppen a jövőért érzett felelősség ösztönözte őket egy gyakorlatra orientált elmélet megfogalmazására. Számukra fontosabb volt a módszer, mint a rendszer. Csak később, amikor gondolataikat marxizmusként jellemezték, érezte Engels annak szükségességét, hogy valamilyen rendet teremtsen a különböző helyeken kifejtett tételeik és nézeteik között. A cél az volt, hogy ezeket hozzáférhetővé tegye a szociáldemokrácia irányában tájékozódó emberek számára. Nincs ellentmondás a tudomány és a gyakorlat között. Szerintük a történelmi materialista szemlélet és a politikai gazdaságtan mint tudomány, valamint a szocializmus akarása lehetővé teszi, hogy a proletariátus betöltse történelmi hivatását, és a szocializmus az utópiából valósággá váljon.

Mindenesetre a 19. század közepére Marxék színre lépésével új helyzet állt elő az eszmék, ideológiák világában. Miközben nem tagadták a kapitalizmus modernizációs szerepét, nem vitatták a liberalizmus által kidolgozott értékek, a szabadságjogok jelentőségét – Marx és az, amit marxizmusnak hívtak, a polgári ideológia kihívója, versenytársa lett.

Azok számára, akik fenyegetve érezték magukat ettől az ideológiától és a magának ideológiát kereső munkásmozgalomtól, a marxizmus, a kapitalizmus bírálata, és mint ilyen, a polgári berendezkedés, értékek és a kultúra elleni támadás volt. Megvan a maga története a marxizmussal folytatott, immár évszázados szellemi-ideológiai küzdelemnek. Változtak a témák és a hangsúlyok. Ebben a tanulmányban nincs mód e vonulat vázlatos áttekintésére sem. Elég arra a törekvésre utalni, amely a marxizmus tudományos jellegének a megkérdőjelezésére irányult. Ebben a tekintetben egymás mellett sorakozik a közgazdaságtan, a szociológia és a történelemfilozófia, a történettudomány számos irányzata. A polgári közgazdászok szerint a marxi politikai gazdaságtan alkalmatlan a tényleges piaci működés megértésére. A klasszikus közgazdaságtan azt is bizonyítani igyekezett, hogy a szocializmus gazdasági rendszere nem múlhatja felül a piacgazdaság hatékonyságát. Kiemelkedő szociológusok az osztály, a tulajdon mellé emeltek más, a társadalmat formáló determinánsokat is, felhívták a figyelmet a társadalmi élet

sokszínűségére, a gazdaságból közvetlenül le nem vezethető lélektani és kulturális jelenségekre. A történészek megkérdőjelezték a formációelméletet, a gazdasági-társadalmi alakulatok fejlődési és időrendi sorrendbe rendezését, az osztályok harcára épített haladást.

Különösen nagy figyelem fordult a szabadság és szükségszerűség, a véletlen és szükségszerű viszonya tisztázása felé. Ez utóbbi téma azért vált kiemelt jelentőségűvé, mert sokan vélték úgy, hogy a történelmi materializmus a termelés dominanciájának hangsúlyozásával kiiktatta a véletlent, az emberi tényezőt a történelemből.

A baloldalon belül pedig valahogy reagálni kellett a munkásmozgalomban zajló szellemi vitákra, és hegemón szerephez kellett juttatni a Marx nevéhez kötődő gondolatokat. Nem lehetett figyelmen kívül hagyni a tudományok előrehaladását, és végül, de nem utolsó sorban válaszolni kellett a jogos vagy jogosnak tűnő, tipikusnak mondható bírálatokra is. Kezdetben a legnagyobb különbség a belső fogadtatás és a külső kritika között a történelmi materializmus megítélésében volt. A „belső" bírálók elfogadták az új történetelmélet megállapításait a termelőerők szerepéről, a termelési viszonyok társadalmat strukturáló erejéről, a társadalmi lét tudatot meghatározó erejéről, az alap és felépítmény közötti viszonyról, az ideológia társadalmi-gazdasági érdekeket tudatosító-elfedő szerepéről, a szükségszerűségről. Nem így az ellenfelek, akik – mivel a szocialista eszmék humanizmusát nehezen kérdőjelezhették meg – éppen a marxi történelemfelfogás tételeit támadták a legélesebben.

Hiába írta meg Marx briliáns elemzéseit a franciaországi politikai folyamatokról, amelyekben megmutatta, milyen módon lehet alkalmazni a jelen értelmezésére a történelmi materialista elméletet, annak kategóriáit és a módszerét, a kollektív társadalmi és az egyéni szereplők jellemzésére a strukturális háttér megmutatásával.[1] Hiába jelent meg *A tőke*. Mindezek kevésnek bizonyultak azoknak a bírálatoknak az elhárításához, amelyek Marxon egy teljes gondolati rendszert kértek számon, ha már kihívta maga ellen a világot. Máig sokan felróják neki, hogy nem dolgozott ki az alapelveinek megfelelő filozófiát, antropológiát, politikaelméletet, esztétikát és erkölcstant.

Ezek az elvárások abszurdak még egy olyan zsenivel szemben is, mint amilyen Marx volt, de nem hagyható figyelmen kívül a bennük rejlő igazság. Hiszen a híveknek, a mozgalomnak szüksége volt a magatartást orientáló tételekre, olyan elméletre, amely a politikai stratégia és taktika számára is eligazító erejű. Ezért a nevéhez kötődő szellemi-politikai irányzatnak valamit válaszolnia kellett a bírálatokra, meg kellett próbálnia csillapítani a hiányérzetet. Erre a feladatra – még Marx életében – legelőször megint a barát, Engels

[1] Lásd Karl Marx: *Osztályharcok Franciaországban 1848–1850* (1850); *Louis Bonaparte Brumaire tizennyolcadikája* (1852); *A polgárháború Franciaországban* (1871).

vállalkozott, aki az *Anti-Dühring*ben megpróbálta népszerűen összefoglalni a marxizmus nézetrendszerét, és bizonyos pontokon kivédeni az igazságtalannak ítélt vádakat is. Ezt újabb művei követték, amelyek egyebek között az antropológia és a politika (az állam és az erőszak) történelmi szerepének tisztázására törekedtek.

Engels ilyen irányú tevékenységének értékelése ellentmondásos a marxizmussal foglalkozó irodalomban. Sokak szerint inkább ártott Marxnak, mint használt, mert a népszerűsítés okán vulgarizálta tételeinek egy részét. Ebben van igazság. Mások szerint – és magam is közéjük tartozom – a tételek doktrínává szervezése még nem feltétlenül doktrinerség, csak a tételekhez való merev ragaszkodás az.

Lehet, hogy Engels tevékenysége nélkül Marx csak egy maradt volna a társadalomfilozófusok sorában, megtermékenyítő gondolatai nem terjedtek volna el a világban, nem vált volna a modern világ meghatározó gondolkodójává. Nem mellesleg pedig az *Anti-Dühring*ben is olvashatók olyan fontos passzusok, amelyek az alternatívákról, a folyamatok és struktúrák megkülönböztetéséről szólnak.[2] Engels idős korában is – mint ahogy levelei tanúsítják – sokat tett a gazdasági determinizmus vádjának eloszlatása érdekében, a történelem bonyolultságának a megértetésére.[3]

Ez olyan időszak volt, amikor a tőke iszonyatos ütemben kerítette hatalmába a világot, az osztályharc állandósult, a marxizmus pedig – ettől nem függetlenül – szellemi hegemóniát vívott ki a kontinens munkásmozgalmában. Ekkor már a tanítványok feladatává vált a szellemi örökség gondozása. Ám közöttük is viták törtek ki, nem annyira a gazdaság és a történelem megítélésében, mint a követendő stratégiát illetően. A fő metszésvonal az álló- vagy a mozgóháború, a békés, demokratikus átalakulást és a forradalmat akarók, az erőszakot nyíltan vállalók között húzódott.[4] Ezekben az évtizedekben jelentős kísérletek folytak a történelmi materializmus tételeinek kifejtésére. Közülük kiemelkednek Franz Mehringnek és Georgij Plehanovnak e tárgyban írott könyvei. Ebbe a sorba illeszkednek Antonio Labriola tanulmányai. Az igazsághoz hozzátartozik, hogy ezek a művek kevés újat tettek hozzá az eredeti marxi gondolatokhoz, de jelentőségük így sem alábecsülhető.

Fél évszázaddal *A tőke* megjelenése után az orosz forradalom győzelme új helyzetet teremtett a nagyszabású ideológiai küzdelemben. Ez a siker ugyan nem a várt módon, de visszaigazolta a marxizmust. Nem azért, mert teljesültek a jóslatai, hanem mert a forradalomban és az azt követő polgárháborúban azok győztek, akik az ő híveinek vallották magukat. Ebben a történelmi pilla-

[2] Csak egy példa az *Anti-Dühring*ből: A proletariátus küldetése minden osztály megszüntetése: „a kínai kuli sorsba süllyedés terhe mellett." (MEM 20. 154.).

[3] A marxizmus első félévszázadáról lásd Hobsbawm (ed.), 1982.

[4] Lásd erről a témáról Gramsci, 1977, 120–130.

natban új dimenziókkal bővült a két küzdőtér: a politikai-hatalmi a geopolitikaival, a szellemi pedig azzal, hogy a hatalom megszerzése után az ideológia szembesíthetővé vált a gyakorlattal. Természetesen mindkét fejlemény óriási hatást gyakorolt a marxizmusra és a vele kapcsolatos vitákra, amelyek a történelmet, a történelem értelmezésére hivatott elméletet sem hagyták érintetlenül. A folyamat azzal indult, hogy a kommunista mozgalom teoretikusai is letették obulusukat a témában.

Lukács György 1919 és 1922 között intenzíven foglalkozott a történelmi materializmussal. Az elidegenedés jellemzése mellett egy új kategóriát is bevezetett a marxista történetszemléletbe: a totalitását, amely nála egyszerre jelentette a társadalmi viszonyok összességét, az egész és a rész dialektikáját, az objektum és szubjektum, illetve az elmélet és gyakorlat egységét.[5] Nyikolaj Buharin és Karl Korsch 1922-ben jelentették meg ilyen tárgyú könyveiket.

Az 1920-as években a kommunista mozgalom értelmiségi köreiben komoly viták folytak a történelemről és a történelemelméletről.[6] Ennek az időszaknak az egyik maradandó terméke V. F. Aszmusz *Marx és a polgári historizmus* című könyve, amely eredetileg 1933-ban jelent meg. Szerinte Marx a gyakorlat kritériumát kiterjesztette a történelmi megismerésre is azzal a gondolatával, miszerint a mai objektívnak tekintett feltételeket, struktúrákat a korábbi nemzedékek teremtették meg. Ebből a szempontból a társadalmi forradalmak időszakának különös jelentőségük van, mert ezek mutatják meg legjobban, hogyan alakul át az emberek „szubjektív" gyakorlata társadalmi viszonyok struktúrájává. Aszmusz úgy vélekedett: a történelmi materializmus legalapvetőbb fogalma a társadalmi-gazdasági alakulat.[7]

Ezeknek a szellemi csatározásoknak véget vetett „a szocializmus egy országban" koncepció (amelynek kidolgozásában nagy szerepet játszott Buharin) Sztálin nevéhez kötődő változatának a győzelme. Az 1936-os szovjet alkotmány (amelynek kidolgozásában Buharin szintén kulcsszerepet töltött be) lezárta az átmeneti korszakot, és a kiépült szovjet rendszert a szocializmussal azonosította. Nem mellesleg ezzel a sietséggel komoly támadási felület nyílt a marxizmussal, szocializmussal szemben ellenséges tábor számára: ettől kezdve a gyötrelmes szovjet valóságot a kommunizmussal azonosíthatta.

[5] Lukács, 1971. Például: 210., 221., 227. és 276. Egy példa még innen: „Nem az ökonómiai motívum elsődlegessége a történelemmagyarázatban, hanem a totalitás nézőpontja különbözteti meg á marxizmust a polgári tudománytól." (246.).

[6] Elég itt Lukács és Gramsci Buharin-bírálatára gondolnunk. A politika és a történelem közötti kapcsolatra lásd Krausz, 1991.

[7] Aszmusz, 1973, 168–169. és 173. Aszmusz hozzáteszi: Marx esetében helyesebb lenne a történelemfilozófiai nézetek helyett a cselekvés tanáról beszélni, ami persze maga után vonja a pragmatizmus és a relativizmus vádját (170.). A történelmi materializmus utat nyit a cselekvés számára, felveti a szabadság és szükségszerűség problémáját, de ha ezt nem teszi, akkor a proletariátus miért vállalná a feladatot? L. 205–207.

Ez megnehezítette az eszme védelmezőinek a dolgát. Ebben a periódusban a kommunista értelmiség szellemi munkája lényegében a sztálinizmus és a marxizmus azonosságának a bizonyítására, az új rendszer szellemi védelmére és a szovjet hatalmi érdekek képviseletére szorítkozott.

Az összeegyeztetés fő feladatát maga Sztálin végezte el fél évvel azután, miután kivégeztette Buharint. 1938 szeptemberében megjelent *A dialektikus és történelmi materializmus*ról szóló brosúrája, amelyet a bolsevik párt történetéről szóló könyv egyik fejezetének szánt.[8] Ez a munka lényegében Buharin 1922-es művére támaszkodott. Emellett azonban tartalmazott bizonyos újításokat is, amelyek a Sztálin által vezetett párt és hatalom politikai gyakorlatát tükrözték, de paradox módon bizonyos kiigazításokat is jelentettek a történelmi materializmus tételein. Ezért akár úgyis felfoghatók, mint válaszok az elmélet determinizmusát hangoztató bírálatokra. Sztálin hangsúlyozta, hogy az eszmék és a politikai intézmények jelentősen visszahatnak a gazdasági alapokra, hogy a politikai hatalom az erőszak alkalmazásával is aktív szerepet játszik a termelési viszonyok átalakításában. Természetesen kiállt amellett, hogy a személyiségek jelentősen befolyásolhatják a történelem menetét. A diktátor kiemelte a nemzeti tényező jelentőségét; elfogadta azt a tételt, miszerint lehetnek minőségi változások, ugrások (forradalmak) nélkül is (Ree, 2000). Ezekkel a „kiigazításokkal" vált hivatalos doktrínává a történelmi materializmus, amelynek építményéhez 1953-ig, Sztálin haláláig nem lehetett hozzányúlni. Az ezután elindult „olvadás" kihatott a filozófiára és a történettudományra is. Igen óvatosan és a politikai szempontokról soha el nem feledkezve megindult a dogmává emelt tételek egy részének felülvizsgálata is. Ez a folyamat a szovjet kommunista párt 1956 eleji kongresszusa után felgyorsult és kiszélesedett, mert az összes társadalomtudomány és a történetírás is igyekezett kihasználni a maga javára az új helyzetet. Vita kezdődött a történelmi materializmus és e tudományok kapcsolatáról is (vö. Molnár, 1959.).

A dogmatizmussal történő leszámolás, vagyis a marxizmus–leninizmus megtisztítása a sztálinizmustól elvileg új lehetőségeket teremtett a történelmi materializmus, a marxi történelemszemlélet újragondolására is. Ezt a lehetőséget „Keleten" két dolog korlátozta. Az egyik, hogy a sztálinizmus bírálata nem vezethetett a folytonosság megtöréséig, mert az kikezdte volna az államszocializmus legitimációját. Továbbra is egyenesen kellett tartani a Marxtól Leninen át a jelenhez vezető utat, amelyhez képest a sztálini elmélet és gyakorlat a torzítást, a szociáldemokrácia a revizionizmust jelentette. A másik korlátozó tényező a társadalomtudományokkal és a történettudománnyal

[8] A magyar kiadás 1948-as. Sztálin a nemzeti kérdésről még az első világháború előtt írt tanulmányt, amely ugyancsak hozzájárult a történelmi materializmus hiánytémáinak a pótlásához.

szembeni gyanakvás volt. Egyrészt mert eredményeik ellentmondtak a doktrína egyes tételeinek, másrészt mert ez csak megerősítette azt az alapállást, miszerint ezek a tudományok „polgári" elkötelezettségűek, részeredményeikkel elfedik a lényeget. Ennek megfelelően az újragondolás csak részleges és lassú folyamat volt. Akadt azonban egy tényező, amely „belülről" segítette a szellemi megújulást, ez pedig a fiatal, a „humanista" Marx felfedezése, a marxizmus reneszánsza. Marx újraértelmezése nem hagyta, nem hagyhatta érintetlenül a történelemértelmezést sem. Az elidegenedés kategóriájának újrafelfedezése, a formációelmélet újrafogalmazása és a körülöttük zajló vita jelzi leginkább, milyen irányt vett ez a folyamat.

A TÖRTÉNELMI MATERIALIZMUS NYUGATI ÉRTÉKELÉSE 1960–1980-AS ÉVEK KÖZÖTT

Elvileg a történelmi materializmus újragondolása jelentheti magának a *szemléletnek* a felülvizsgálatát is. Ebben az esetben nem az empíriával szembesítik az elméletet, hanem a monista-dialektikus történetfelfogást konfrontálják a más alapokon nyugvó történelemfilozófiákkal és elméletekkel. Ez vitát jelent a meghatározó gazdasági és más faktorokról, az ok-okozati kapcsolatokról vagy a közöttük érvényesülő kölcsönhatásokról. Idetartozik annak a kérdésnek a tisztázása is, hogy önálló tudomány-e a történelmi materializmus mint történetfilozófia vagy olyan szemlélet, amely az egyes társadalomtudományok területén működik. Mi a viszonya a történelemelméletnek az empirikus történetkutatáshoz? Az újragondolás másik területe a *megismerés módszerének, a történeti és a logikai, a folyamat és a struktúra* összekapcsolásának a problematikája lehet. Vitathatók és bővíthetők, szaporíthatók azok a *kategóriák és fogalmak*, amelyek segítségével megoldható a történelem értelmezése. Természetesen felülvizsgálhatók az egyes *tételek*, így a forradalmakról, az erőszak szerepéről. Végül, de nem utolsó sorban meggondolás tárgya lehet a történelmi materializmus *funkciója*, helye a marxizmuson belül. Egyebek mellett ez a történelemelmélet, a politikai gazdaságtan, a szocialista eszmék közötti viszonyt érintő, az elmélet és a gyakorlat közötti kapcsolat kérdésköre. Hivatása-e a történelmi materializmusnak a jövőre vonatkozó következtetések levonása vagy legalábbis a válaszok megalapozása?

Külön tanulmányokat, könyvet érdemelne, ha ezt a szempontrendszert aprólékosan és szisztematikusan követve elemeznénk az 1956 utáni „keleti" marxizmust és történelmi materializmust. Erre azonban e tanulmány kereteiben nincs lehetőség. Az újragondolkodást korlátozó tényezőket jeleztük, ezért, bár bizonyosan lenne értelme az államszocializmusok ideológiatörténetét alaposabban megvizsgálni, termékenyebbnek látom, ha most a

„nyugati" marxizmus, illetve a kritikai gondolkodás felé fordítom a figyelmet. A tanulmány további részében azt vizsgálom, hogy mihez kezdtek a szabadságukban nem korlátozott marxista, illetve a szocializmussal szimpatizáló jelentős társadalomtudósok a történelmi materializmussal a marxista reneszánsz és az államszocializmus válságának elhatalmasodása közötti időszakban. Őket nem, vagy nem úgy fegyelmezte elkötelezettségük, mint ahogy a szocialista rendszerek ideológusait és tudósait. Ebből a körből kihagyom azokat a jelentős történészeket, akik hivatásuknak tekintették munkásságuk elméleti megalapozását.

1956 után új helyzetbe került a nyugati kritikai és marxista értelmiség. Egy részük számára nehezebbé vált a szellemi klíma, jelesül azoknak, akik nem alakítottak ki kritikai viszonyt a sztálinizmushoz. Másik részük fellélegezhetett, mert azzal, hogy Hruscsov visszaigazolta: bűnök sokasága övezte a szocializmus építését a Szovjetunióban, számukra új lehetőséget nyitott. Ennek lényege, hogy úgy elemezhették, bírálhatták a szovjet rendszert, az államszocializmust, hogy az nem bizonyult a baloldali, szocialista vagy éppen marxista mivoltuk elárulásának. Az egyik lehetséges megoldás Marx, a hivatalos marxizmus-leninizmus és a szovjet valóság összemérése volt. Ezt választotta a frankfurti iskolához tartozó Herbert Marcuse (1958).

MILLS - A SZEMBESÍTŐ

Ettől jelentősen eltérő útra lépett C. Wright Mills, a kiváló, magát liberálisnak valló amerikai szociológus.[9] Ő a marxizmust, a történelmi materializmust nemcsak a szovjet praxissal, hanem a történelemmel, a 20. századra átalakult tőkés társadalommal, állammal és politikával szembesítette, és kérdőjeleket tett az addigi állító mondatok végére. Mills a *The Marxists* című könyvében megvizsgálta a marxizmus egyes kategóriáinak és fogalmainak tartalmát és összevetette azokat a társadalomkutatás addigi eredményeivel (Mills, 1962). Véleménye szerint nincs külön marxista társadalomelmélet, csak társadalomelmélet van, azt azonban nem lehet művelni a marxizmus ismerete nélkül, mint ahogy nem lehet Max Weber, Thoerstein Veblen vagy Karl Mannheim nélkül sem (uo. 11.). Ebben a könyvében az amerikai szociológus világossá tette véleményét, miszerint a marxizmus a liberalizmushoz hasonlóan a nyugati civilizáció humanizmusát hordozza magában. Ezt az egyértelmű állásfoglalást egy másik kijelentéssel is megerősítette. Eszerint

[9] Magyarországon is kiadták Millsnek *Az uralkodó elit* (1962) és a *Hatalom, politika, technokraták* (1970) című könyveit, amelyekben kritikusan elemezte az amerikai társadalmat és politikát. Az itt tárgyalt *The Marxists* című 1962-ben megjelentetett művét viszont nem fordították le magyarra.

az, ami legértékesebb a liberalizmusban, minden torzítás ellenére beépült a marxizmusba. Ezek mellé tett egy másik ténymegállapítást is: „ma" (tehát a hidegháború korában) mindkét politikai filozófia a nagyhatalmi küzdelem szolgálatában áll (13–14.). Mindhárom tétele konfrontált a korabeli amerikai „mainstream" álláspontjával.

Mills nem bontotta alkotórészeire: történelemelméletre, politikai gazdaságtanra és szocializmusra, ideológiára - amely szerinte a politikai filozófia nyilvános arca (17.) - a marxizmust. A marxi eszmerendszer szerinte nem más, mint a kapitalizmus lényegének a leírására és meghaladására irányuló társadalomelmélet. Marx e feladat teljesítése érdekében modellt alkotott, kidolgozta a történelmi változások - és ezen belül a forradalom - elméletét. Mills felhívta a figyelmet arra, hogy különbséget kell tenni a modell és a teória között. Az előbbi rendszerezett elemekből áll, amely segíti valami valóságosnak a megértését. Ezzel szemben az elmélet bizonyítható, bizonyításra váró állításokat tartalmaz. Szerinte a marxizmus nagysága a modellben rejlik, mert elmélete sok hamis, kétértelmű és nem adekvát állításra épül (36.).

Megkérdezhető persze: miért jut valaki helyes módszerekkel helytelen eredményekhez? Mills ezt a kérdést nem tette fel, de válasznak tekinthető az a kijelentése, miszerint a politikai filozófiák számára az ideológiák hasznosak, de vulgarizálást jelentenek, és sokszor csak üres retorikává silányulnak (17.). Ebből a szempontból Mills háromféle marxizmust különböztetett meg: a vulgárist, a szofisztikáltat és az okosat *(plain)*. Az első Marx politikai filozófiáját ideológiaként kezeli. A második típus már bonyolultabb, ez a marxi társadalmi modellre összpontosít, az empirikus kivételekre olyan magyarázatokat ad, amelyek védik az elméleti modellt. A szofisztikált marxizmus elkötelezett az aktuális politikai stratégia mellett. Ebből az alapállásból kész bizonyos módosításokat végrehajtani az elméleten. Egyes olyan tételeket, amelyeket a történelem nem igazol, úgy véd, hogy azok nem empirikusak, hanem az elméleti modell illusztrációi. Ez azonban keveredéshez vezet. Az okos marxisták hűek Marxhoz, amennyiben őt is történelmileg értelmezik, tanításait nem tekintik örökérvényűeknek, hanem a 19. század viszonyaihoz kötötteknek. Az ő szellemi munkájukban Marx modellje és gondolkodásmódja központi helyet foglal el, ezekre támaszkodva igyekszenek megérteni a mai társadalmat. Ők azok, akik a fiatal Marxot emlegetik, akik az alap és a felépítmény közötti kölcsönhatásra helyezik a hangsúlyt, akik az egyéni döntések javára visszavesznek a determinizmusból. Ők a vesztesek, mert nincs politikai szerepük. Mills viszont ebben a könyvében azokkal a győztesekkel foglalkozik, akik komoly hatást gyakoroltak a munkásmozgalomra és a hatalomra került kommunista pártok politikájára (96–98.)[10]

[10] A könyv második része egy szöveggyűjtemény.

Ezzel az intellektuális háttérrel maga mögött Mills előbb számba vette a győztesek által megfogalmazott marxista tételeket és fogalmakat, majd azokat összevetette a történelmi tapasztalatokkal és kora társadalmával.

Célszerűbb, ha magam részéről maradok a szűkebb témánál, és Mills marxizmus interpretációjának azokra az elemeire összpontosítok, amelyek szorosabban köthetők a történelemelmélethez. Ő maga a tudományos szocializmust tekintette Marx megkülönböztető jegyének, ez alá sorolta a történelemelméletet is (uo. 81.). Okkal, mert Marx módszere éppen a történeti és logikai (strukturális) elemek összekapcsolására épült, a történelem és a politikai gazdaságtan feltételezték egymást, és együtt alapozták meg a szocializmus szükségszerűségét. Most mégis megpróbálom Mills jellemzéséből azokat az elemeket kiemelni, amelyek szűkebben a történelem materialista felfogásához kapcsolódnak. Itt kell felhívnom a figyelmet arra, hogy elemzésem nem terjed ki arra, hogy az ismertetésre kerülő művek szerzői véleményem szerint helyesen vagy helytelenül foglalják össze, jellemzik Marx és Engels nézeteit a történelemről.

Mills első helyre teszi a gazdaság társadalmi struktúrát és tudatot meghatározó szerepét, az alap és felépítmény közötti viszonyt. Másodikra a termelőerők és termelési viszonyok közötti konfliktust, amely meghatározza a történelem dinamikáját. Ehhez illeszkedik a tulajdonosok és a termelők közötti osztályharc. Mills szerint nem egészen világos e fogalmak tartalma, a kölcsönhatás mechanizmusa, hogy például a tudomány mint termelőerő az alaphoz vagy a felépítményhez tartozik-e (82–84., illetve 105–106.). Hiba az osztályt csak a tulajdonviszonyhoz kötni, mert vannak más társadalomformáló elemek is, csak a tulajdonnal még csak az osztálytudatot sem lehet meghatározni (84. és 107.). Mills elfogadja, hogy az osztályharc a kapitalizmus természetes velejárója, normális állapota, de megjegyzi: a gazdasági konfliktusok nem feltétlenül válnak politikaivá (uo. 85. és 108.). Amikor egy osztály megkerülhetetlen szerephez jut a társadalomban, akkor a politikában is vezető szerephez jut. Ez a tétel nem igazolódott Mills szerint, mert a proletariátus, a kizsákmányolt osztály uralma nem váltja fel a kizsákmányolóét (88. és 115–117.). Az állam az osztálytársadalomban az elnyomás eszköze. Ez csak részigazság, mondja a szerző, mert még a kapitalizmusban sem egynemű az elit, és az államok sem egyformák (89. és 117–119.). A jellemzés zárótétele: az emberek maguk csinálják a történelmüket, de a gazdaság megszabja a cselekvésük irányát és módját. Mills ennek kapcsán elismeri a struktúrák történelmi folyamatokat meghatározó szerepét, de vitatja, hogy a gazdaság és a politika között egyirányú ok-okozatiság lenne (90. és 122–127.). Szerinte a marxizmus tengelye a metafizikai értelemben felfogott munka, erre épül a determinizmusa, ám így feszültség jön létre „az emberek maguk csinálják a történelmüket" tétel és a szükségszerűség között, ezért nagy hibának

minősül a társadalmi rétegződés, a politikai és lélektani tényezők figyelmen kívül hagyása.

Mindezek alapján Mills levonja a következtetést: Marx elmélete és modellje a viktoriánus kapitalizmus korának jegyeit viseli. Ezért a marxizmus „ma" inkább politikai álláspont, mint a fejlett kapitalizmus adekvát meghatározására képes tudomány. Módszere hozzájárulás a szociológiához, de a modell elavult, már csak kiindulópont lehet (128–130.).

Azt, hogy a marxizmus megújításra szorul, a „jobb" marxisták maguk sem vitatták. Ám ők „a vissza a gyökerekhez", vissza Marxhoz jelszavát hangoztatták. Közreműködésükkel és munkájuk eredményeként a hatvanas évek elhozta a marxizmus reneszánszát és a reményt, hogy a szocialista rendszerek képesek lesznek humanizálódni, demokratizálódni, előrevinni a társadalmi emancipációt. A gyökereket elsősorban a fiatal Marx művei jelentették, ezek újraértelmezése, a nembeliség, az elidegenedés fogalmainak újraélesztése segítette az új kapitalizmus és a fogyasztói társadalom belső szerkezetének, működési módjának megértését. Bár ezek a témák elsősorban antropológiai és filozófiai jellegűek voltak, a megújhodás nem hagyhatta érintetlenül a kissé hátrább álló történelemelméletet sem.

BALIBAR – A STRUKTURÁLÓ

A megújhodáspárti marxisták között volt egy másik erős vonulat, amely cezúrát vont a fiatal és az érett Marx gondolkodása közé. E csoport meghatározó alakja Louis Althusser volt, aki a *Marx – az elmélet forradalma* című munkájában fejtette ki nézeteit (Althusser, 1969). Ő és köre éppen *A tőke* újraolvasásával és újraértelmezésével akarta megerősíteni a marxi gondolkodás pozícióit. Az ennek szentelt kötetben *(Lire le Capital)*. Étienne Balibarnak jutott a feladat, hogy Marx fő művében a történelmi materializmus alapvető fogalmait elemezze (Balibar, 1969).

Balibar úgy fogalmaz, hogy a történelem akkor tudományos, ha a periodizációt és a társadalmi struktúrán belüli praxisokat képes összeilleszteni, elérni, hogy ezek „ízesüljenek" (uo. 79.). Ezek a praxisok három szinten működnek: a gazdasági alapban, a felépítményben és a társadalmi tudatformákban. A szintek társadalmi viszonyai szerinte – ugyanúgy mint a termelési viszonyok – nem személyköziek, hanem az összfolyamat függvényei (82.). Másutt Balibar úgy fogalmaz: összefüggés van a történelem struktúrafogalma és az időbeliség fogalma között (128.). Szerinte az eredeti felhalmozás folyamatának elemzésével Marx *A tőké*ben az emlékezet helyébe a történelmet állította (184.). Marxnál a törvény a hatások termelődése. Ezek a hatások a struktúrából erednek, de nem a folyamatok eredői (196.). A strukturális állapotok

termelési módok. Az egyes formációk keletkezésének és felbomlásának megértéséhez szükség van a termelési mód mellett egy másik fogalomra is - az újratermelés fogalmára, mert ez teremti meg a folytonosságot (121.). A termelési módokból a Marx által megnevezetteken túl - ázsiai, antik, feudális és modern polgári és szocialista - van még egy másik, de csak elméletben létező termelési mód, az egyszerű árutermelő. Balibar nem különíti el a termelési mód és a gazdasági-társadalmi alakulat fogalmát, mint ahogy a kettő néha Marxnál is keveredik. Elméletileg elképzelhető egy olyan társadalom, ahol mindenki a piacra termel, és onnan szerzi be a szükségletei kielégítéséhez kellő eszközöket, dolgokat. Oly mértékben elképzelhető, hogy Marx *A tőke* első kötetében megalkotta ezt a modellt, hogy segítse az elemzést és megértést. Tette ezt annak tudatában, hogy ilyen formáció a valóságban nem létezett. Balibar meg is jegyzi: Marx fejlődési kritériumai mesterségesek, de nem önkényesek (81.). A történelmi materializmus akkor működik tudományként, ha a gyakorlati fogalmakat elméletiekké alakítja (85.) Marx fogalmai nem a történelem utánzatai, az a feladatuk, hogy ismereteket adjanak róla (102.). Így jellemzi Balibar a történeti és logikai viszonyát, a marxi módszert.

COHEN - A VÉDELMEZŐ

Ez az elemzési mód továbbmutat az analitikus marxizmus felé, amely a marxi társadalom- és történelemelméletet mint a filozófiától és a szaktudományoktól elkülönülő önálló tudományt vizsgálta. Ennek az irányzatnak egyik vezető képviselője G. A. Cohen, aki 1978-ban könyvet írt *Karl Marx's Theory of History - A Defense* címmel.[11] Cohen hatalmas logikai apparátussal vizsgálta meg a történelmi materializmus szigorúan Marxhoz köthető fogalmait és azok kapcsolatát egymással. Ehhez adott esetben empirikus példákat is felhasznált. Az volt a célja, hogy megfejtse és pontossá tegye a nem eléggé definiált fogalmak tartalmát. Így vált lehetővé a számára, hogy megvédje a termelőerők és termelési viszonyok fejlődésére és dialektikájára vonatkozó tant és annak képességét arra, hogy megmagyarázza a történelmi folyamatok dinamikáját, és megértse a kor társadalmát.

Cohen szerint a termelőerők elkülönülnek a termelési viszonyoktól, de létük kikényszerít bizonyos termelési viszonyokat. Az előbbiek tehát úgy határozzák meg az utóbbiakat, hogy nem részei annak. A termelési viszonyok alkotják a gazdasági struktúrát, azt, amit Marx alapnak nevez (Cohen, 1978,

[11] Cohen, 1978. Ezzel a művel és irányzattal részletesen foglalkozik Szalai Miklós e kötetben közölt tanulmánya. Szalainak a tárgykörben megjelent másik két jelentős publikációja: „Marxizmus és történelem" (2010), valamint „A történelmi materializmus racionális rekonstrukciója felé" (2016).

28-30.). Erre épül a termelőerők elsőbbségének tézise, miszerint a termelési viszonyok alakzatai a termelőerők fejlődésével magyarázhatók. A jó termelőerők nem hoznak létre kevésbé jókat (uo. 154.). Marxnak tehát igaza volt, amikor azt állította, hogy egy gazdasági-társadalmi struktúra nem tűnik el, amíg a termelőerők fejlődni tudnak benne (uo. 134., és 139.). Cohen ennek és a munka jelentőségének tisztázása kapcsán utal arra a lehetőségre, hogy a polgári termelési mód is történelemhez kötött, így átmenetnek is felfogható egy fejlettebb forma felé (107.). Az uralkodó osztályok léte is a termelő erőkhöz kapcsolódik (149.)

Cohen megjegyzi - és ez az osztályok és a felépítmény közötti kapcsolatra is vonatkoztatható -, hogy a struktúra híd, de nem a híd struktúrája. A struktúra viszonyok és szerepek hálózata (36.). Emlékeztet arra is, hogy Marx gondolatrendszerében a munka és a munkaerő megkülönböztetése kulcsjelentőségű (61.). Ehhez kötődik a több termelés és a tulajdon, amely a fölötte való rendelkezést lehetővé teszi. Ez a tulajdon az osztályképződés alapja. A magánvaló osztály létezéséhez nem kell osztálytudat (71. és 76.)

A szerző megállapítja: a marxi magyarázatok funkcionálisak, amennyiben az egyes sajátosságokat az azok által kiváltott hatások értelmezésével magyarázzák meg. (278.). Ő maga is ezt a módszert alkalmazta a könyvben, amely jelentős vitát váltott ki az analitikus marxisták táborán belül is, amely tovább gyűrűzött a társadalomelmélet nem marxista művelői felé is.[12]

GIDDENS - A KRITIKUS

E reakciók közül kiemelkedik a pályájának kezdetén lévő Anthony Giddens: *A Contemporary Critique of Historical Materialism* című munkája (Giddens, 1981). Elemzését ott érdemes kezdeni, ahol Cohennél abbahagytam, hiszen ő nem fogadja el a funkcionalizmust sem a történelmi fejlődés, sem a szociológiai jelenségek magyarázatára alkalmas módszerként. Ezt - vélhetően Balibartól inspirálva - az újratermelés fogalmán keresztül mutatja meg. Szerinte az újratermelés fogalma nem magyaráz semmit, illetve önmagát magyarázza azzal, hogy létét a társadalom, társadalmi rendszer szükségessége indokolja (uo. 215.). Giddens nem azonosítja valójában a marxi gondolkodásmódot egészében az evolucionizmussal és a funkcionalizmussal. Könyvének elején

[12] Jóval később jelent meg az ugyanehhez az irányzathoz tartozó Erik Olin Wright-Andrew Levin-Elliott Sober munkája *Reconstructing Marx, Essays on Explanation and the Theory of History* címmel (1992). A könyvről éles vita robbant ki. Lásd Sutchting, 1993. A szerzők válaszoltak a *Science&Society*, folyóirat 1994,1. számában. Ugyanebben közölték Alan Carling hozzászólását is (Carling, 1994). Az analitikus marxizmus jelentős teljesítményének további ismertetésére itt nincs módom.

leszögezi: ha Marxnak az emberi gyakorlatra vonatkozó elvontabb megállapításait tekintjük történelmi materializmusnak, akkor azok nélkülözhetetlen hozzájárulást jelentenek a mai társadalomelmélethez (2). A megfogalmazás ugyanakkor sejteti: a történelmi materializmus fő tételei problematikusak.

Giddens mindjárt a legelején kijelenti, ha a történelmi materializmuson azt a történelemfelfogást értjük, miszerint az emberi társadalmak története a termelőerők növekedéséből következik, akkor az hamis premissza. Vizsgálni kell az idő és tér metszéspontjait is (1.).[13] A termelőerők és a termelési viszonyok dialektikája csak a kapitalizmusra érvényes (89.). Ugyanígy téves a történelmet az osztályharcok történetével azonosítani. Végül, ha a történelmi materializmus a társadalmi formák fejlődésének elmélete, akkor sem állja ki a próbát (1–2.).

A termelőerőknek tulajdonított szerep az evolucionizmusra emlékeztet, mert abból, hogy a termelés elsőrendű szükséglet az emberi létezéshez, nem következik, hogy a termelés társadalmi szervezete fontosabb magyarázó erővel bírna a többi társadalmi tényezőnél (82. és 88.). A társadalmi élet nem a termeléssel kezdődik és nem is ott végződik. Giddens Lewis Mumfordra hivatkozik, aki az ember szellemi önteremtését hangsúlyozza (Mumford, 1985, 156.).[14] A többi társadalmi tényező között Giddens – éppen Mumford alapján – nagy jelentőséget tulajdonít a városnak (96–100.). Emellett kiemeli a hatalmi viszonyok jelentőségét, mégpedig nemcsak az adott társadalmak életén belül, hanem az átalakulásban játszott szerepük miatt is. Így például szerinte a kapitalizmus olyan európai jelenség, amelynek kialakulásában a birodalmi, katonai és politikai tényezők is nagy szerepet játszottak (168–169.).

Az osztályokkal összefüggésben a brit tudós egyfelől amellett érvel, hogy a prekapitalista formációkban nem meghatározók, esetükben helyesebb „osztálymegosztott" társadalmakról beszélni. Ezekben a többlettermelés motívuma legfeljebb az uralkodó osztály számára lehet fontos. A tulajdonviszonyok sem döntenek el mindent, mert a gazdaság nem önállósult (111–112.). Ezen a vonalon haladva Giddens Marxhoz képest kiszélesíti a kizsákmányolás fogalmát az ember és természet, az államok, etnikumok és a nemek közötti viszonyokra is (239–242.). Ebből következően kizsákmányolás már akkor is volt, amikor még nem voltak osztályok, és akkor is lesz, amikor már nem lesznek (239.).

Érdekes Giddens viszonya a dialektikához. Miközben Marx szemére veti, hogy nem dolgozott ki dialektikus társadalomelméletet, maga ragaszkodik

[13] Giddens ennek a témának, a *time-space edge* és *time-space distanciation*nek, a hatalmi viszonyok bemutatásával együtt külön fejezetet szentel.

[14] Érdemes megjegyezni, hogy Balibar szerint Marxnak a prekapitalista formákkal kapcsolatos fejtegetései inkább tekinthetők nyomozásnak, mint rendszerezett kifejtésnek (Balibar, 1969, 99.).

az ellentmondás szerepéhez. Hangsúlyozza: az nem az antagonizmus és a konfliktus megfelelője. A konfliktus létrejöhet egyének és közösségek között is. Ezzel szemben az ellentmondás két strukturális elv léte egy társadalmi rendszeren belül. Minden társadalomban van egy elsődleges ellentmondás a rendszert fenntartó és aláásó strukturális elv között. Ez azonban nem a természeti szükségszerűség szerint működik, érvényesülése függ a társadalmi szereplőktől (230–231.).

Giddens bonckés alá veszi a marxi formációelméletet is. Befejezett tényként veszi, hogy Marxnak az ázsiai termelési módra vonatkozó fejtegetései nem igazolódtak. Ő maga hét társadalmi formát különböztet meg: a törzsit *(band)*, a letelepedett agrárközösségit, a városállamot, a birodalmit, a feudálist, a kapitalistát és a szocialistát.

Egészében úgy jellemezhető ez a kritika, mint vita Marxszal és az ortodox marxizmussal egy „jobb" történelmi materializmus és egy az akkor meglévőnél jobb szocializmus érdekében. Giddens (tényleg zárójel: Marxhoz hasonlóan) összeköti a kettőt. Kijelenti: a szocializmus immanens módon benne van a kapitalizmusban. Ugyanúgy, ahogy az európai posztfeudalizmusban benne volt a kapitalizmus. Szerinte ennek a lehetőségnek a kiaknázásához fel kell adni a marxi evolucionizmust, mert éppen ezzel lehet életre lehelni az általa megfogalmazott formulát arról, hogy az emberiség csak olyan feladatokat tűz maga elé, amelyeket megoldani is képes (239.).

HELLER – AZ ÉRTÉKMENTŐ

Gyakorlatilag egy időben, 1982-ben jelent meg Heller Ágnes: *A történelem elmélete* című könyve, eredetileg angol nyelven.[15] A témán és az időbeli közelségen túl van még egy oka annak, amiért most eltérek a kronológiától. Ez a két szerző kiindulásának az azonossága. Közös bennük, hogy az államszocializmus hiányosságait és válságát összekapcsolták a marxizmus válságával. Egy tekintetben viszont Heller továbbment Giddensnél. Ő teljes egészében feladta a szocializmusba vetett hitét, ami nyilván kihatott a marxizmushoz fűződő viszonyára.

Nehezebb volt a helyzet a történelmi materializmust illetően. Könyvét úgy is lehet olvasni, mint egy kísérletet arra, hogy megmentse azt, ami szerinte menthető és hasznos a marxi történelemszemléletből. A pozitív forma erre a történelemi materializmus felváltása egy történelemelmélettel. Ez egyfelől úgy teremthető meg, ha a történetírást elválasztjuk a jelenre és jövőre vonat-

[15] *A Theory of History* (London: Routledge, 1982). Magyar nyelven csak 2001-ben jelent meg a Múlt és Jövő Kiadó gondozásában. A zárójeles hivatkozások a magyar kiadás oldalszámaira utalnak.

kozó pragmatizmustól (vagyis a politikától, az ideológiától) (uo. 90. és 102.). Természetesen nincs érték nélküli történetírás, de a múltat a saját kora értékein kell mérni. Heller persze maga is érzi a problémát, belátja, hogy nehéz a történelmet a mai értékeink kizárásával megítélni (102–111.). Egyetlen egyetemes emberi érték a szabadság (127.), amely iránt részrehajlónak kell lenni. Később Heller empátiát követel a legtöbbet szenvedők iránt is (127. és 137.).

A történelemről mint egészről tehetők általános kijelentések (233.). Ezt teszi a történelemfilozófia, amelyekben a fejlődés független változó, de az kérdés, hogy ez törvény-e? (262–263.). A törvények és az emberi cselekedetek felvetik a szabadság–szükségszerűség problematikáját, ezen az úton haladva a történetfilozófia az etikába torkollik (266–267.). Így jut el a szereplőkhöz, a társadalmi változások hordozóihoz, akik felfoghatók kollektív szubjektumként is. Ők akkor valóságos cselekvők, ha közös a tudatuk, érdekük, ethoszuk és életformájuk (274–275.). Heller itt jut közelebb a történelmi materializmus kategóriáihoz, de eredeti formájukban el is veti a *Kommunista kiáltvány* megoldását, amely a haladást a termelőerőkhöz és az elnyomottak harcához köti, mégpedig azért, mert szerinte ugyanaz hiányzik az osztályokról szóló tézisből, mint Hegelnek a nagy emberekről szóló tanából: az ethosz és az erkölcs. A marxisták ezt a problémát az igazságossággal igyekeztek megoldani. Az elnyomottak tehát nemcsak önmagukért harcolnak. A filozófus szerint az osztályérdekre irányuló cselekvésben nem játszik szerepet az erkölcsi motiváció. Etikai szempontokat csak azok mérlegelnek, akik kívülről mérlegelik a csatlakozást.[16]

Heller úgy foglalja össze álláspontját a történelmi materializmusról, hogy a marxi történetfilozófiának (a történelmi materializmusnak) egyes elemei összhangban vannak egymással, de feloldhatatlanok a belső ellentmondásai. A benne rejlő történelemelmélet alá van vetve a történetfilozófiának, amely a *van*ból akarja levezetni a *kell*t. A termelőerők, a termelés független változóként kezelése elméletileg nem megalapozható, ugyanúgy, ahogy a társadalmi-gazdasági formációk egymásra következése sem. Marx nem tud mit kezdeni a szabadságfogalommal, mert ha az is együtt jár a fejlődéssel, akkor az nem egyeztethető össze az elidegenedéssel (286–288.). *A tőké*ben az osztály elméleti kategória, ezért ott inkább a folyamat objektuma, mint szubjektuma (291.). Ebben a konstrukcióban a (megjósolt) jövőt egy értékalapon megkomponált múlt igazolja (290.).

Végül Heller visszatér a történelemfilozófia és a történelemelmélet megkülönböztetéséhez. Szerinte az utóbbi is filozófia, de olyan, amely nem következtet a *kell*re a *van*ból, nem konstruálja meg a jelenből a jövőt, hanem

[16] Mint a tanulmány elején jeleztem, e tanulmány kereteibe nem fér bele a vita az ismertetett nézetekkel.

kiáll a polgári társadalom emberi oldalának az értékeiért (297. és 325.). Ma a jövő nincs előtérben az emberek gondolkodásában, tartalmatlanná vált (304.). Ettől még felelősséget kell vállalnunk, anélkül azonban, hogy „Előre kapitány" a zsarnokunkká váljon. Feleljünk meg a „lenni kell és a tenni kell" normáinak. A könyv ilyetén befejezésével Heller is feladatot ad a maga történelemelméletének.

HABERMAS - A FEJLESZTŐ

Másképp állt a történelmi materializmushoz Jürgen Habermas, aki 1976-ban jelentette meg *A történelmi materializmus rekonstrukciójának kérdéseihez* című könyvét.[17] Ő olyan társadalmi fejlődésről szóló elméletként kezeli a történelmi materializmust, amely reflexív státusa alapján - ezen a jelenhez kötődést érthette - adott feltételek között érintkezhet a forradalomelmélettel és a politikai stratégiával. Ezzel Habermas elfogadja, hogy a tudomány és a politika kapcsolatának lehetnek pozitív gyakorlati következményei is. Ebből az is következik, hogy a marxizmusnak lehetnek tudományos alapjai. Ő maga meg is fordítja a történelmi materializmus és a marxizmus szokásos hierarchiáját, amennyiben az előző gondolathoz hozzáteszi: a kapitalista fejlődés elmélete (tehát a politikai gazdaságtan) része a történelmi materializmusnak (uo. 7.).

Ez a kijelentése nem akadályozza meg Habermast abban, hogy vizsgálat és kritika tárgyává tegye a marxista történelemelmélet alapkategóriáit. Ezek közül a társadalmi munka és a nembeli történet került először sorra. A német szociológus-filozófus arra emlékeztet, hogy a munka és a nyelv korábbi, mint az ember és a társadalom. Ebből következően a korai fejlődést sem lehet a kommunikáció és a kommunikatív cselekvés, illetve annak önálló sajátosságai nélkül értelmezni. A társadalmi szerepek kialakulása kihat a jogi és erkölcsi gondolkodásra. A termelési viszonyok a társadalmi hatalom megoszlásáról is szólnak (11-17.). Habermas - Hegel és Marx alapján - nembeli történeten az emberiség egészének a fejlődését érti. Ez alkalmat ad neki, hogy kifejtse véleményét a formációelméletről. Szerinte a történelmi fejlődés nem feltételezi a nembeli alanyt, vagyis az emberiség nem kollektív alany. A fejlődés nem az emberiség, hanem konkrét társadalmak és az annak struktúráin belül cselekvők tevékenységének eredménye (18.). Javaslata: válasszuk el egymástól a fejlődéslogikát a fejlődésdinamizmustól. Ebből következően az utólagosan rekonstruált társadalmi-gazdasági alakulatok egymásutániságát ne tekintsük egymásból következő, tehát egyenes vonalú fejlődésnek

[17] A magyar kiadást kis példányszámban, házi kiadványként Papp Zsolt előszavával jelentette meg 1982-ben a Tömegkommunikációs Kutatóközpont.

(18.). A fejlődés nem azonos a növekvő komplexitással (20.). A termelési mód fogalma nem elég általános ahhoz, hogy megmagyarázza a fejlődést (33.). Ebből azonban szerinte nem következik, hogy ne lenne érvényes Marxnak a tétele: a termelőerők és a termelési viszonyok érettsége igenis mércéje a történelmi haladásnak. Ezek együtt értendők a technikai, társadalmi erkölcsi tudás gyarapodásával. Így a termelőerők és termelési viszonyok a társadalmi integráció érett formáival kombinálva igenis kritériumai a fejlődésnek (21. és 63.), hiszen egy új szervezeti elv bevezetése új társadalmi integrációs szintet teremt, ami lehetővé teszi a felhalmozott tudás felhasználását, és a tanulás áthatja az erkölcsi-gyakorlati tudatot is.

Habermas vizsgálja az alap-felépítmény viszonyát is. Leszögezi: az alap és a gazdasági szerkezet csak a kapitalizmusban fedi teljesen egymást (23.). Viszonyuk, kölcsönhatásuk lényeges, de „éppen egy történelmi materialista kiindulás szorítkozik leginkább a világképfejlődés strukturális elemzésére. A világképek evolúciója közvetít az interakció-struktúrák fejlődési fokozatai és a technikailag hasznosítható tudás haladása között. A történelmi materializmus fogalmai szerint ez így hangzik: a termelőerők és termelési viszonyok dialektikája az ideológiákon keresztül érvényesül." (54.).

NÉHÁNY KÖVETKEZTETÉS

Ma nem könnyű a kritikai társadalomelmélet művelése. Jelentősen megváltozott a helyzet az 1980-as évek óta. Ma a kritikai elméletet nem ösztönzi a szocializmus, akár csak mint utópia sem, és nincs körülötte olyan mozgalom, amely számára utat mutathatna. A fejlemények megrendítették a marxista történetfelfogás pozícióit is. Ezek a hiányosságok jelentős különbséget jelentenek a marxizmus egykori helyzetéhez képest. Eközben azonban a kapitalizmus - minden változása ellenére - megőrizte kettősségét. Ma is olyan problémákkal terhes, amelyek ellentmondásokat tükröznek, illetve ellentétpárokként írhatók le, és akkor még nem beszéltünk a kettős: tömeg- és környezetpusztító képességéről. Fontos, hogy ezeket pontosan meghatározzuk. A kérdés, hogy ez a feladat rábízható-e az egyes társadalomtudományokra és a történettudományra, vagy továbbra is szükség van a társadalom- és történelemelméletre, amely segítséget és alapot ad ehhez a munkához.

Az itt ismertetett művek szerzői erre a kérdésre világos választ adnak. A valódi tudomány nem lehet nem elméleti, a társadalom nem írható le csak tényekben, a történelem nem csak események láncolata. A társadalmi viszonyok, struktúrák megragadhatók jogi alakzatként, statisztikai összeállítások segítségével, de létük, hatásuk és szerepük nem bizonyítható pusztán csak empíriával, nem érthetők meg a történetük nélkül. Ugyanúgy, ahogy nem

avul el Marx frázisa sem, miszerint az ember anatómiája kulcs a majom anatómiájához. Mindebből következően ma is van értelme a történelemelméletnek. Van értelme, haszna a történelmi materializmust és történetét áttekinteni, úgy is mint szemléletet, úgy is mint megismerési módszert. *A német ideológia* és a *Feuerbach-tézisek*, az *Előszó a politikai gazdaságtan bírálatához*, a *Nyersfogalmazvány*, *A tőke*, tehát Marx világszemlélete, módszere, kategóriái ma is megkerülhetetlenek. Ettől még fontos kategóriáit, fogalmait tartalmilag megvizsgálni, ha kell gazdagítani, átalakítani, vagy ha kell, jobbakkal felváltani, melléjük újakat alkotni. Van értelme a történelmi materializmus korábban megfogalmazott tételeit az idő mérlegére tenni, és ha kell, levenni onnan. Tételekre, megalapozott ítéletekre szükség van, nem tudomány, amelyik nem állít valami lényegeset a valóságról. Végül, de nem utolsó sorban vita tárgya lehet, hogy ma aktuális-e az a funkció, amelyet ez a történetszemlélet magára vállalt, ti. a múlt vallatásán túl a jelent is értelmezi és a jövő felé az utat is jelzi? Nem gyengítette-e meg és nem erőtleníti-e el ennek az elméletnek a tudományosságát ez a vállalás?

Nem könnyű a válasz. Mindenesetre a kritikai társadalomelmélet akkor maradhat hű önmagához, ha megátalkodottan törekszik arra, hogy megtalálja a mában azokat a struktúrákat, szereplőket és motívumokat, amelyek egy emberibb, fenntarthatóbb és igazságosabb társadalmi berendezkedéshez vezetnek.

IRODALOM-

Althusser, Louis (1968): *Marx – az elmélet forradalma.* Budapest: Kossuth

Althusser, Louis (ed.) (1969): *Lire le Capital,* I–II. Paris: Maspero

Aszmusz, V. F (1973): *Marx és a polgári historizmus.* Budapest: Gondolat

Balibar, Étienne (1969): *Sur le concepts fondamenteux du matérialisme historique.* In: Althusser (ed.), II. 79–226.

Carling, Alan (1994): The Strength of Historical Materialism. *Science&Society,* 58. No.1.

Cohen, G. A. (1978): *Karl Marx's Theory of History – A Defense.* Oxford: Clarendon Press

Engels, Friedrich (1963): Eugen Dühring úr tudomány-forradalmasítása (Anti-Dühring). MEM 20. Budapest: Kossuth

Giddens, Anthony (1981): *A Contemporary Critique of Historical Materialism.* London: Macmillán Press

Gramsci, Antonio (1977): *Az új fejedelem.* Budapest: Magyar Helikon

Habermas, Jürgen (1982): *A történelmi materializmus rekonstrukciójának kérdéseihez.* Budapest: Tömegkommunikációs Kutatóközpont

Heller Ágnes (2001): *A történelem elmélete.* Budapest: Múlt és Jövő Könyvkiadó

Hobsbawm, Eric (ed.). (1982): *The History of Marxism.* I. *Marxism in Marx's Day.* Brighton: The Harvester Press

Krausz Tamás (1991): *Pártviták és történettudomány. Viták az orosz történelmi fejlődés sajátosságairól, különös tekintettel az 1920-as évekre.* Budapest: Akadémiai Kiadó

Lukács György (1971): *Történelem és osztálytudat.* Budapest: Magvető

Marcuse, Herbert (1958): *Soviet Marxism: A Critical Analysis.* New York: Columbia University Press

Marx, Karl (1965): *A politikai gazdaságtan bírálatához. Első füzet.* MEM 13. Budapest: Kossuth

Marx, Karl-Engels, Friedrich (1976): *A német ideológia.* MEM 3. Budapest, Kossuth

Marx, Karl-Engels, Friedrich (1972): *Marx és Engels egymáshoz írott levelei.* MEM 29. Budapest: Kossuth

Mills, C. Wright (1962): *The Marxists.* New York: Dell Publishing

Molnár László (1959): A történelmi materializmus és a marxista szociológia viszonyának egyes kérdései a Szovjetunióban. *Magyar Filozófiai Szemle,* 3. No. 1-2. 421-430.

Mumford, Lewis (1985): *A város a történelemben.* Budapest: Gondolat

Ree, E. van (2000): Stalin as a Marxist Philosopher. *Studies in East-European Thought,* 22. No. 4. 295-308.

Sutchting, W. (1993) : Reconstructing Marxism. *Science&Society,* 57. No 2.

Szalai Miklós (2010): Marxizmus és történelem. *Múltunk,* 3. 6-52.

Szalai Miklós (2016): A történelmi materializmus racionális rekonstrukciója felé. *Magyar Filozófiai Szemle,* 4. 31-49.

Sztálin, J. V (1945): *A marxizmus és a nemzeti kérdés.* Moszkva: Idegen Nyelvű Kiadó

Sztálin, J. V (1948): *Dialektikus és történelmi materializmus.* Budapest: Szikra

Wright, Erik Olin-Andrew Levin-Elliott Sober (1992): *Reconstructing Marx, Essays on Explanation and the Theory of History.*London-New York: Verso

KISS VIKTOR

A POSZTMARXIZMUS INTELLEKTUÁLIS STRATÉGIÁI

A hatvanas-hetvenes évektől a marxizmus egyre nyilvánvalóbb válságtüneteket mutatott. A kommunista pártok Nyugaton és a létező szocializmus országaiban egyaránt képtelenné váltak a szellemi hagyomány és politikai gyakorlat folyamatos felülvizsgálatára, így elméleteik és ideológiáik egyre kevésbé kínáltak használható keretet a radikális mozgalmak és a fiatal nemzedékek politikai tudatosodása számára. Valójában bizonyos értelemben maga a marxizmus vált a marxizmus megújulásának gátjává, amint ezek a szervezetek egyre inkább valamiféle doktriner és konzervatív egyházi autoritásként kezdtek viselkedni a marxi tanításokkal kapcsolatban. Ezt a helyzetet fokozta, hogy problémássá vált a marxizmus mindkét evidensnek tekintett gyakorlati megvalósulása. A kapitalista országokban egyre inkább világossá vált, hogy lejárt a hagyományos munkásmozgalom ideje, eltűnőben volt az a szereplő és főleg az a miliő, amelyhez a marxizmus kapcsolta magát. Nem volt azonban jobb a helyzet a „létező szocializmus" kísérleteivel kapcsolatban sem: ezek egyre inkább elvesztették vonzerejüket, 1953, 1956 és 1968 után egyre kevésbé tűntek vállalhatónak, bürokratikus, elnyomó, nyomorgó, militáns és ipari falansztervalóságuk nem hasonlított a Marx által előrevetített „szabadság birodalmához", de még a lenini „munkásállamhoz" sem. A posztmarxizmus szempontjából azonban volt még egy ezeknél is meghatározóbb válságtünet: éppen a marxista mozgalmi vagy szellemi gyökerekkel rendelkező értelmiségiek kezdtek az elsők között szembefordulni korábbi önmagukkal és bizonytalanodtak el saját szellemi apparátusuk használhatóságát illetően. Mi sem bizonyítja ezt jobban, mint hogy a fenti gondolatokat a kommunista szervezetek használhatatlanságáról, a létező szocializmus reménytelenségéről, illetve a marxi eszközkészlet megkérdőjeleződéséről a korszak egyik legnagyobb marxista filozófusa, Louis Atlhusser fogalmazta meg *Crisis of Marxism* című írásában (Althusser, 1978).

Douglas Kellner szerint nem volt meglepő, hogy a hatvanas évek után a marxizmus végül valósággal széjjelrobbant. Hiszen értelmiségiek és mozgalmárok sokasága szembesült azzal, hogy nem érvényes többé mindaz, amit a korábbi nemzedékek a forradalmi politika megkérdőjelezhetetlen alapjának tekintettek. A történelmi események és a társadalmi folyamatok elemzése és alakítása szempontjából a radikalizmus koordináta-rendszere veszett el. A marxizmus nem volt alkalmas többé arra, hogy megértsék általa a világot, nem válaszolt a „mi a teendő?" kérdésére, és elveszett az a gyakorlati-aktivista tapasztalat is, amely az „elmélet és gyakorlat kapcsolatának" megteremtésére vonatkozott - egyetemben a korábbi értelmiségi, agitátori, szervezői és aktivista szerepekkel. „A marxizmus nem jelent meg többé a jelen történelmi szituáció részeként. A történelem nem igazolta vissza többé igazságát és gyakorlati szükségességét". A radikális-forradalmi értelmiség egyre nagyobb része érezte úgy, hogy korábbi eszméinek és mozgalmainak már csak múltja van - jelene és jövője nincs (Kellner, 1984).

A posztmarxizmus ebből a válságérzékelésből született meg, ennyiben tehát nem politikai irányzat, hanem egy megoldásért kiáltó problematika. A marxista értelmiségiek, aktivisták és nonkonformisták egy csoportjának krízishelyzete ugyanis feloldhatatlanná vált a hetvenes évekre. Voltak, akik a kommunista pártokban és a szakszervezetekben tevékenykedtek azelőtt. Voltak köztük, akik a korábbi évtizedek marxista akadémiai és politikai légkörében szocializálódtak. Voltak, akik 1968 előtt evidensnek tekintették, hogy a késő kapitalizmus „új baloldala" sem lehet meg Marx nélkül. Voltak, akik korábban a szovjet típusú kísérlet sikerében bíztak, és annak nyugati népszerűsítésén dolgoztak. Számukra az új helyzetben nem volt húsbavágóbb kérdés, mint hogy mit kezdjenek, ha nem létezik többé a kommunista szervezetek és országok, a forradalmi munkások és a marxista értelmiségiek szövetségeként elképzelt forradalmi folyamat (Therborn, 2010). A posztmarxizmus alapkérdését a kezdetektől nyíltan teszik fel e kiútkeresés képviselői: hogyan legyünk marxisták, ha nem lehet? Milyen intellektuális stratégiák mentén lehetséges túllépni ezen a helyzeten?

Stuart Sim, a posztmarxizmusról írott első monográfia szerzője úgy gondolta, hogy alapvetően kétféle stratégia állt a korszak értelmiségijeinek, aktivistáinak és lázadóinak rendelkezésére. Az egyiket POSZTmarxistának, a másikat posztMARXISTÁNAK nevezte el (Sim, 2013). A POSZTmarxista megoldást választók Sim szerint hasonlóan járnak el, mint a viktoriánus Anglia keresztény hívői: miközben szimpatizálnak vallásukkal, és hűek kívánnak maradni hozzá, szabadulnának valamennyi dogmájától, morális szabályától, hétköznapi gyakorlatától. A POSZTmarxista irányt választók nosztalgiával fordulnak a marxista időkhöz, de fő céljuk, hogy leszámoljanak saját elavult gyökereikkel - megkísérelve megkeresni, hogy tulajdonképpen mi is tette

őket marxistává korábban, és mi az, ami folytonosságot teremt korábbi önmagukkal. Ez lehet valamilyen erkölcsi alapállás, a kritika szelleme, a marxi életmű mérhetetlen sokoldalúsága, de valamilyen értékválasztás vagy egy azóta megszűnt speciális helyzet is - mint idehaza a Budapesti Iskola számtalan liberális antimarxistává vált képviselője esetében. A posztMARXISTA stratégia képviselői ellenben azt keresik, hogy mi állítható a marxizmus helyére az új körülmények között. Azt vizsgálják, hogy miben hibázott a marxizmus, hogy hogyan menthető meg más paradigmákkal és irányzatokkal (posztstrukturalizmus, pszichoanalízis, feminizmus stb.) egyesülve, hogyan találhat helyet az új korszak politikai mozgalmaiban. A posztMARXISTA utat választó szerzők tehát azt gondolják, hogy a marxizmus valamilyen formában „átmenthető", hogy továbbélésének az ára saját megszüntetése, beleolvadása a korszak mozgalmaiba, elméleti irányaiba és szellemi útkereséseibe.

Miközben Sim klasszikussá vált elemzésének nagy a magyarázó ereje a marxizmusból kiábrándult baloldaliak későbbi szellemi és emberi fejlődését illetően - véleményem szerint -, kevésbé alkalmas a posztmarxizmus tényleges elméleti folyamatainak megértésére. Legnagyobb gyengesége, hogy alapvetően értelmiségi stratégiákban gondolkodik, nem pedig intellektuális programokat kíván meg beazonosítani. Márpedig - szerintem - az elsődleges kérdés nem az értelmiség újrapozicionálása a posztmarxizmus kapcsán, hanem hogy az egyes szerzők elméletileg hogyan kívántak eljutni az új korszaknak a marxizmus helyére állítható radikális-forradalmi elméletéhez. Ez a megközelítés azért is fontos, mert kizárja azokat a szerzőket a vizsgálódás köréből, akik lényegében nem erre törekedtek, vagyis nem tekint posztmarxistának minden „hajdani marxistát", különösen azokat nem, akik a liberális eszmék és a létező kapitalizmus apologetikusává váltak. Ezért ebben a fejezetben arra teszek kísérletet, hogy a Sim-féle megközelítéstől eltérő módon azonosítsam be a posztmarxizmus intellektuális stratégiáit.

Kiindulópontom szerint a posztmarxizmus kétféle választ adott a korábban felvázolt válsághelyzetre, a „marxizmus végének" tragédiájára. Az egyiket *„marxista posztmodern"*, a másikat *„posztmodern marxista"* szellemi projektnek nevezem. A megkülönböztetés alapja, hogy mire vezették vissza az egyes szerzők a marxizmus végzetes válságát.

Elgondolásom szerint a marxista posztmodern képviselői elsősorban teoretikus válságként élték meg a történteket, úgy gondolva, hogy a marxista gondolkodásmód nem egyeztethető össze napjaink tudományos standardjaival. Álláspontjuk szerint a marxizmus egy olyan „modernista" gondolkodásmód volt, ami nem védhető egy posztmodern szellemi korszak felől nézve - eljárt felette az idő. Szerintük ez a modernizmus vezetett számtalan történelmi tévedéshez és erkölcsi-humanitárius katasztrófához - mint a Marx nevében fellépő totalitárius rendszerek bűnei. Ugyanakkor a marxizmus elmé-

leti hibái rengeteg szép eszmét, csábító gondolati sémát, nagyszerű pillanatot és nemes illúziót is eredményeztek, amelyek döntő többségétől szintén meg kell szabadulni, bármilyen fájdalmas is ez. A marxista posztmodern szerzői nem véletlenül fordulnak a hetvenes-nyolcvanas évek szellemi divatjai felé, hiszen ez segített nekik leszámolni a marxizmus tarthatatlan örökségével, és utat találni új nézetek kidolgozása felé. A posztmodern marxista projekt képviselői velük szemben a marxizmus válságát elsősorban gyakorlati problémaként érzékelik. Alapvetően úgy gondolják, hogy az eszmerendszer és politikai gyakorlat történelmi önreflexiójára van szükség, amennyiben - egyszerűen fogalmazva - a marxizmus alapját adó történelmi korszak tűnt el, magával rántva Marxot és követőit is. A posztmodern marxista szerzők úgy gondolják, hogy a kapitalizmus új korszakba lépett, egy korábbitól gyökeresen különböző időszakba, amikor megváltoztak a társadalmi-politikai dinamikák is. Ezt kívánja feltérképezni a posztmodern marxizmus intellektuális programja, amely számára tehát a posztmodern kifejezés nem egy bizonyos gondolkodásmódot, szellemi mozgalmat jelöl, hanem az új tőkés időszak jelzőjeként jelenik meg. A posztmodern marxisták tehát a posztmodern kapitalizmus új radikális elméletét és gyakorlatát keresik, amely azonban, ha akarná sem hagyhatná figyelmen kívül, hogy kétszáz évig létezett egy kolosszális előzménye.

Úgy gondolom, hogy a marxista posztmodern és a posztmodern marxizmus megközelítésmódjának különválasztása termékeny és inspiráló lehet a baloldal ma már elkerülhetetlen szellemi megújulásának megalapozásához is - hangsúlyozva, hogy nem lehetséges az új baloldal megalapozása a posztmodern kérdéskörére való reagálás nélkül. Álláspontom szerint a posztmarxizmus két intellektuális stratégiájának középpontjában is ez a kérdés áll. Arra vállalkozom, hogy bemutassam e két intellektuális stratégia hozadékait és legfőbb állításait - kiemelt figyelmet fordítva legfontosabb baloldali képviselőjük, a marxista posztmodern Ernesto Laclau és a posztmodern marxista Antonio Negri elgondolásaira.

MARXISTA POSZTMODERN: A MARX-IZMUS VÉGE ÉS A KRITIKAI SZELLEM FELSZABADULÁSA

Azok a szerzők, akik a marxista posztmodern stratégiája mentén keresték a továbblépés lehetőségét, abból indultak ki, hogy a kialakult intellektuális válság csak a marxizmus elvetésével oldható fel. Azt gondolták, hogy ez az elmúlt évszázadot meghatározó szellemi-politikai pozíció mára minden tekintetben védhetetlenné vált, korábbi státusa nem állítható helyre többé - de ez nem is volna kívánatos. Ennek a nézőpontnak a középpontjában a

modernitás kritikája áll, magát az eszmerendszert is a modernizmus egyik megjelenési formájaként kezelve. Az olyan korai posztmarxisták, mint Jürgen Habermas, Jean-François Lyotard, vagy éppen Heller Ágnes, kivétel nélkül bekapcsolódtak az elmúlt évtizedek nagy filozófiai diskurzusaiba a modernségről, ebben elfoglalt alapállásukhoz igazítva véleményüket a marxista múltról is. Ahogyan Jacques Derrida, ennek a nézőpontnak egyik legnagyobb hatású képviselője kifejtette: tulajdonképpen nem történt semmi meglepő a marxizmussal, „halála" várható volt, hiszen maga Marx és Engels is tisztában voltak azzal, hogy munkásságuk és gondolkodásmódjuk idővel szükségszerűen elavul majd. Derrida szerint a marxisták képtelenek voltak elfogadni ezt a tényt, és abból indultak ki, hogy mesterük nézetei és a marxizmus szellemi-politikai öröksége sosem veszti el érvényességét, mindig felülmúlhatatlan és aktualizálható marad. Marxból az első marxistát faragták - holott ő nem kívánt azzá válni.

„A Kommunista kiáltvány és Marx más jelentős műveinek újraolvasása közben arra gondoltam, hogy kevés olyan munkát ismerek a filozófia történetében, amelynek tanításai sürgetőbbek volnának ma, mint Marx írásaié. Feltéve persze, hogy figyelembe vesszük, amit Marx és Engels mondott a saját elavulásukról és megszüntethetetlen történetiségükről. Nem volt olyan gondolkodó rajtuk kívül, aki ilyen nyíltan vetett volna számot ezzel a kérdéssel, aki saját nézeteiknek majdani átalakítására szólítottak fel, azt üzenve, hogy senki sem haladhatja meg saját korának (szellemi) korlátait". (Derrida, 1995: 22.)

Derrida szerint napjainkban a marxizmus végéről beszélhetünk, mert több mint száz év távlatából Marx (és Engels) egyetlen korábban központinak tekintett elemzése, elmélete, megközelítése, politikai állásfoglalása vagy módszere sem állja ki a próbát. De nem ez lenne a teljes igazság: inkább Marx kísérleteiről kellene beszélnünk - ez témánk szempontjából legfontosabb könyvének címe is -, hiszen a marxizmus hiába avult el, Marx a kritikai szellem médiumaként népszerűbb, mint valaha. Ma tehát nem a „marxizmus" megújítása és védelmezése a járható út immár, hanem annak számbavétele, hogy miért fontos ma Marx, miért hat ránk, miért foglalkozunk vele még mindig - életművének szigorú értelemben vett érvénytelensége ellenére is. Derrida szerint Marx fantomjai ma három értelemben léteznek. Először is a német gondolkodó és az őt követő politikai mozgalmak részévé váltak kulturális örökségünknek, ezért a „Mi is változott Marx óta?" kérdés állandóan előkerül, és megidézi a régi szellemet. Másodszor: Marx állandóan visszatér, amikor a kapitalizmus, az egyenlőtlenségek, az elnyomás elleni küzdelem felüti a fejét - „Marx ugyanis maga a felszólítás a változtatásra". Marx a kritika szelleme egy személyben, aki mindig visszatér, ha a fennálló saját meghaladhatatlanságát vagy örökérvényűségét kezdi hirdetni. Végezetül Marx egyike az első modern értelemben vett tudományos embereknek, így az utókor a hivatalos kánonba tartozó tudósként és filozófusként tiszteli, *A tőke*

pedig a nagy tudományos művek mintapéldájaként szerepel a köztudatban - bizonyos értelemben a teljesítmény ma már alig elérhető mértékeként.

A marxista posztmodern fő módszerét - a posztmodernista szellemi mozgalmak kedvenc kifejezését átemelve - dekonstrukciónak nevezzük (Breckman, 2013: 194.). A marxista posztmodern szerzői elemzéseikben arra törekednek, hogy beazonosítsák Marx munkásságában és a marxizmus elméleti-politikai hagyományában azokat a tipikus gondolkodási struktúrákat és megközelítésmódokat, amelyeket ki kell iktatni és meg kell haladni a radikális-forradalmi politika megújulásához (Tormey-Townshend, 2006). A marxizmusnak ez a dekonstrukciója egyetlen alapvető területet sem hagy érintetlenül, ezért Ronald Aronson megfogalmazását kölcsönvéve, azt is mondhatjuk, hogy ez a posztmodern irány a „marxizmus utáni marxizmus" esélyeit kutatja: arra keresi a választ, hogyan maradhatunk marxisták, ha lényegében szinte mindent el kell vetni a marxizmusból és Marx munkásságából (Aronson, 1994).

Aronson maga *After Marxism* című könyvében számtalan olyan gondolkodási sémát jelöl meg, amelyek végérvényesen „elvesztek" a 21. század baloldali projektjei számára. Nem léteznek többé ténylegesen egymással konkuráló társadalmi rendszerek (vagy ha vannak, nem éppen vonzók) a nemzetközi térben, nincs forgalomban a másfajta életre vonatkozó releváns elgondolás - alternatíva nélküli világban élünk. Senki nem gondolja már, hogy az emberiség szükségszerűen pozitív irányba halad, hogy a technikai fejlődés egyre jobb világot tesz lehetővé - mint a „történelmi materializmus" képviselői hitték. Még ennél is kevesebben hisznek abban, hogy létezne egy olyan történelmi folyamat, amely valahonnan valahová halad - vagyis ahogyan a marxista posztmodern hívei fogalmaznak ezzel kapcsolatban, az e világi vallásos reménykedés kora lejárt. De az ember kapacitásait sem ítéli meg olyan optimistán a posztmodern korszak, mint Marx és kortársai. Biztos, hogy az ember eleve jó, eleve szabadságra vágyik, szolidáris, humánus lény, és rendelkezik valamiféle pozitív maggal, „nembeli lényeggel", amire a baloldal építhet? Biztos, hogy az emberiség képes átlátni az egyre bonyolultabb világot, és az intelligencia segítségével irányítani és kordában tartani azt? Biztos, hogy az egyének a felvilágosítással és a neveléssel jobbá és modernebbé tehetők, alkalmassá egy szocialista társadalomban történő életre? Biztos, hogy megőrizhető az ész primátusa, vagy teret kellene engedni az érzelemnek, a civilizáció által elfojtott erősznak? A marxista posztmodern képviselői ráadásul úgy vélik, hogy a forradalomról alkotott marxi és marxista képzetek is végérvényesen elavultak, a Téli Palotát megostromló, tömegek előtt beszélő Lenin kora az archív filmhíradók kockáira való - a párt, a hatalom, az erőszak, a tömegek és a fegyverek által reprezentált „baloldali" forradalom az elmúlt évszázadban túl sokszor mutatta meg árnyoldalait. De Aronson ezek közül a „veszte-

ségek" közül legfontosabbnak az univerzális beszédmód lehetetlenné válását tekinti - annak a beszédmódnak a folytathatatlanságát, ami nélkül már csak a gondolat szintjén sem létezhet többé marxizmus. Eszerint a radikális-forradalmi baloldal korábban mindig valamilyen általános alany nevében lépett fel, egy olyan „mi" nevében, amely cselekedeteivel és politikájával az egész emberiséget jobb helyzetbe hozza: a marxizmus preferált alanya (elsősorban a munkásosztály) mindenki szabadságáért, jólétéért vagy éppen egyenlőségéért harcolt. Aronson szerint azonban ez a megközelítésmód mára elfogadhatatlan - és nem csak azért, mert egyre nehezebb olyan nagy társadalmi alanyt találni, amelyhez egy ilyen általános fordulat reménye köthető volna.

Jean-François Lyotard mutatta ki, hogy a marxizmus univerzális törekvései szükségszerűen elnyomó nagy narratívák megszületéséhez vezettek, hiszen ha a politika mindenki számára a jót ígéri, mindenkit boldogítani akar, szembekerül azokkal, akik máshogyan képzelnék el a dolgokat (Habermas-Lyotard-Rorty, 1993). Legalább ennyire súlyos probléma a marxizmus univerzális törekvéseivel, hogy a kommunizmus víziója „minden tekintetben maszkulin tartalmú, eurocentrikus nézőpontból megfogalmazott és a modern termelést középpontba állító" elgondolás volt, amely eleve kizárta saját általános törekvéseiből a lehetséges elképzelési spektrumok nagyobbik részét (Barrett, 1980).

Mihez lehet kezdeni ebben a helyzetben - vetik fel a marxista posztmodern szerzői -, ha az értelmiségi nem kíván a rendszer megváltoztathatatlanságának negatív prófétájává válni, vagy éppen a posztmodern liberális korszakot, a „történelem végét" jelentő globális kapitalizmust ünnepelni? Terrell Carver szerint ebben a helyzetben nincs más lehetőség, mint „Marx posztmodernizációja" - vagyis Marxot nem lehet többé „követni", csak a magunk számára „felhasználni", újraalkotni. Fel kell tenni azt a kérdést, hogy melyik Marxot, hogyan és mire akarjuk használni az ezredfordulón? Marx posztmodernizációját az teszi lehetővé, ahogy az elmúlt évtizedek kutatásai egyértelműen feltárták, hogy Marx életműve nem egységes, hanem fordulatokkal, ingadozásokkal és ellentmondásokkal teli. Ebben a helyzetben nem az a kérdés, hogy „mit mondott Marx" (hiszen életműve végzetesen sokpólusú, fragmentált és változékony), hanem hogy a mából visszatekintve mit találunk aktuálisnak és inspirálónak a szövegeiből (Carver, 1999). Carver szerint az elmúlt évtizedek legalább ennyire fontos fejleménye, hogy megszűnt Marx „marxista olvasatának" kizárólagossága: megkérdőjeleződött az Engels és Marx munkáinak egylényegűségébe vetett korábbi hit - sőt Derrida és Riceirour nyomán azt mondhatjuk, hogy éppen a marxista interpretációs keret torzította el és tette megközelíthetetlenné tényleges törekvéseit és elméleteit (Carver, 1999).

A 2000-es évek elején *Marx Myths & Legends* címmel született is egy nagyszabású gyűjtemény, amely arra vállalkozott, hogy leszámoljon mindazzal

a félremagyarázással és tévedéssel, amit ez az értelmezési keret hagyott örökségül az utókorra. Az úgynevezett „marxista olvasat" alól felszabaduló posztmarxizmus az idők során számtalan új és egymásnak is ellentmondó Marx-portrét rekonstruált: politikusként, filozófusként, társadalomtudósként, magánemberként, rebellisként, közgazdászként, kommunistaként vagy éppen - ahogy én tettem *Marx&Ideológia* című könyvemben - állandó válságokon keresztül a helyét kereső értelmiségiként és az ideológiaelmélet klasszikusaként láttatva a német gondolkodót (Kiss, 2011). Tulajdonképpen a marxista posztmodern intellektuális stratégiája azt kereste, hogy mi az, ami Marxból élő maradt (MacDonald, 2006), hogy - egyszerűen fogalmazva - milyen Marxra van ma szükség. Tehát ha a marxizmust végzetes válságba sodorta modernizmusa, akkor talán maga Marx kínál olyan kiindulópontokat, amelyek segítségével más irányba lehetséges a továbblépés. Az új Marx - mondja Tormey és Townshend - nem történelmi materialista, nem gondolkodik a munkásosztályban és a hagyományos értelemben vett forradalomban, nem vanguardista (tehát nem hisz a párt és az értelmiségiek vezető szerepében az emancipációs folyamat során), ellenben morálisan megalapozott, a demokrácia iránt elkötelezett és a „modern pozitivizmussal szemben" a kritikai tudományosság útjai iránt nyitott - és ami a legfontosabb: nem keres többé „marxista válaszokat a kor kérdéseire". A „posztmodern Marx" politikai értelemben elhatárolódik a létezett szocializmus kísérleteitől éppen úgy, mint a nyugati kommunista pártok ellentmondásos múltjától - ezért gyanús számára minden olyan gondolkodásmód, amelynek szerepe volt ezek intellektuális megalapozásában, különös tekintettel a marxizmusra magára (Tormey-Townshend, 2006).

Általánosságban elmondható, hogy a marxista posztmodern célja a szakítás a marxizmus „négy modernista főbűnével". Ezek - Gregor McLennan felsorolásában - a redukcionizmus (amikor a jelenségeket egyetlen okra vezetik vissza - mint az alap/felépítmény modell), a funkcionalizmus (ami szerint mindent egy nagy egész fogaskerekeként kell felfogni, mint a híres marxista totalitás kategória teszi), az esszencializmus (amikor a történelmi-társadalmi-gazdasági folyamatok rejtett és szükségszerű lényegét azonosítják be, ezen alapul a kapitalizmus és az osztályharc koncepciója), végezetül az univerzalizmus (az a hit, hogy vannak időtől és tértől független szabályok, amelyek megértése a jelen megértésének kulcsa - mint az ún. történelmi materializmusban) (McLennan, 2008).

A posztmarxizmus marxista posztmodern iránya arra vállalkozik, hogy egy olyan radikális-forradalmi elméletet dolgozzon ki, amelyik mentes ezen téves nézőpontoktól - így korrigálni tudja az eredeti elméletek és politikák melléfogásait. Ezen elgondolások közül a legnagyobb hatást kétségtelenül Ernesto Laclau (aki tulajdonképpen magát a posztmarxizmus kifejezést is meg-

honosította) és Chantal Mouffe *Hegemony and Socialist Strategy* című könyvében kifejtett nézetei váltották ki az ezredfordulón (Laclau–Mouffe, 1985). Szerintük saját modernista gondolkodási sémái és módszerei miatt mind Marx, mind az ő nézeteit tovább egyszerűsítő marxizmus optikai csalódás áldozatává váltak. Adott pillanatban úgy látszott, hogy létrejön a politikai szubjektum magasabb rendű változata: az osztály. Ennek sajátossága, hogy gazdasági szükségszerűségek és viszonyok hozzák létre, és a kapitalizmus fejlődésébe van kódolva sorsa és tagjainak viselkedése – az osztályharc és annak végső ütközete, a kommunista forradalom. A marxizmus legnagyobb tévedése az osztályok középponti szerepének feltételezése volt a történelmi folyamatokban, a forradalmi gyakorlatban. Laclau és Mouffe amellett érvel, hogy valójában soha nem az osztályharc történelmi korokon átívelő szembenállásainak újabb megjelenési formája zajlott szemünk előtt, hanem valami egészen új: az 1789 szimbolikus évszámához köthető demokratikus forradalom korában élünk immár kétszáz éve.

A demokratikus forradalom lényege, hogy kialakult a politika új formája, amelyben a „nép" vált a követelések alanyává, és az egyenlőség és a szabadság céljai ebben a keretben nyertek polgárjogot. A demokratikus forradalom során a politika nem tesz mást, mint olyan diskurzusokat hoz létre „amelyek strukturális különbségeket szubordinálisként (alárendelőként) értelmeznek újra". Ennek példájaként a feminizmus esetét hozza fel: a férfi és a nő szerepe a modern társadalmakban jól megkonstruált és mindkét fél számára élhető kereteket hozott létre – egészen addig, ameddig lassú és nehéz mozgalmi tevékenység során politikailag nem értelmezték újra a nő szerepét elnyomottként és másodlagosként egy demokratikus diskurzus keretében. Nem történt ez másként a munkások esetében sem: valójában éppen a 20. század fejleményei mutatták meg, hogy a munkás–tőkés szereposztásban nincs semmi eleve antagonisztikus, hogy lehetséges a bérmunkások és a tőkések társadalma. A munkásmozgalom nagy tévedése az volt, hogy – a marxisták hathatós közreműködésével – az osztályharc mellett kötelezte el magát a demokratikus harc helyett. Nagy tragédiája éppen az lett, hogy a fennállót védelmező erők éppen ezt a hiányt játszották ki ellene – felfedezve a hegemonikus politika áldemokratikus, autoriter és reakciós formáját, amit „antidemokratikus offenzívának" nevezhetünk.

Laclau és Mouffe szerint a posztmarxizmusnak vissza kell találnia a helyes útra, és egy radikális demokrata politikai pólus létrehozatalán kell munkálkodnia. Ennek alapja, hogy ma az egyén alárendeltségének színtere nem (elsősorban) a munka világa, ahol el kell adnia munkaerejét. A mai kapitalizmusban:

„[...] az egyénnek számtalan más társadalmi viszonyban kell akaratától függetlenül részt vennie: a kultúra, a szabadidő, a betegség, a nemiség, az oktatás, az élet/halál viszonyaiban. [...] A városi tér viszonyaiban, a fogyasztás, a jóléti állam szolgáltatásainak, a [nemzetközi viszonyok és globális kihívások] rendszereiben [...] amelyek mind alapot jelentenek az [alávetéssel szembeni] ellenállásra, az egyenlőtlenségek elleni harcra, vagy éppen új jogok elismertetésére". (Laclau-Mouffe, 1985: 161.)

Az új baloldal korszakát úgy képzelhetjük el, mint egymás mellett működő társadalmi mozgalmak koordinációját, amelyek a modern nyugati társadalmakban születő demokratikus igényekből merítik követeléseiket, és tagjaikká az ilyen igények megfogalmazói válnak. Ez tulajdonképpen a kommunizmus, a hatalom és a pártok „felülről" építkező stratégiája helyett egy közösségeken, az egytémájú mozgalmak pluralizmusán, valamint a politika és a magánélet határait ledöntő „alulról" szerveződő mozgalom víziója„ amely nagyban támaszkodik a nyolcvanas években megjelenő új társadalmi mozgalmak gyakorlatára.

POSZTMODERN MARXIZMUS: BALOLDAL A 21. SZÁZADBAN

A marxista posztmodern stratégia mellett - amelynek képviselői úgy vélték, mivel Marx és Engels elméleti sémáit és reményeit nagyban meghatározták saját koruk illúziói és gondolkodásmódja, ezért ki kell őket javítani, le kell őket cserélni - a posztmarxizmus képviselői egészen a kezdetektől egy másik irányból is hozzáláttak a marxizmus túlhaladásához. Összeköti őket, hogy mindkét megközelítés valamiképpen a „posztmodern" problémájával kívánt szembenézni, csak míg a marxista posztmodern szerint Marx és követői végzetesen és reménytelenül modernisták voltak (ezért elméleteik és törekvéseik nem kerülhették el sorsukat), addig a „posztmodern marxizmus" álláspontja szerint a marxizmus bukását és megreformálhatatlanságát a kapitalizmus átalakulásának köszönhetjük.

A posztmodern marxizmus képviselői szerint a kapitalizmus egy gyökeresen új korszakba lépett át, ezért a korábbi korszak nagy elméletei és mozgalmai valamennyien anakronisztikussá és folytathatatlanná váltak napjainkra. Ahogyan Fredric Jameson ezt *The Cultural Turn* című munkájában kifejti, a posztmodern marxizmus képviselői egy fontos változtatást hajtanak végre az eredeti marxista elméleti kereten azzal, hogy nem fogadják el a történelmi materializmus egyik legalapvetőbb szemléleti elemét. A történelmi materializmusnak ugyanis középponti eleme volt az a feltételezés, hogy a világtörténelemben termelési módok követik egymást - a rabszolgaság korától a kapitalizmusig, majd a kommunizmusig -, így adott korszak fejlődési irányát és politikai viszonyait alapvetően a rá jellemző termelési mód dinamikájából

és ellentmondásaiból érthetjük meg. A kapitalizmus korát eszerint éppen így kísérik végig saját immanens és egy ponton végzetessé váló problémái: az osztályantagonizmus állandó fokozódása, vagy a technikai fejlődés termelésre gyakorolt következményei. Jameson szerint Lenin volt az első, aki – valószínűleg tudtán kívül – elősegítette ennek a nézőpontnak a meghaladását azzal, hogy az imperializmust a „kapitalizmus legfelső fokának" nevezte. A posztmodern marxizmus képviselői ezt az elméleti lehetőséget radikalizálják, amennyiben úgy gondolják, hogy a jelen korszak társadalmi-politikai dinamikájának megértéséhez már nem a kapitalizmus elemzése visz közelebb, hanem a mára kialakult „késő kapitalista" vagy „posztmodern forma" megértése és leírása (Jameson, 2009).

A posztmodern marxisták szerint maga Marx még világosan látta ezt a problémát, ezért fogalmazhatta meg a *Kommunista kiáltvány* híres passzusát:

„[...] a burzsoá korszakot minden előbbi korszaktól a termelés folytonos átalakítása, az összes társadalmi állapotok szakadatlan megrendítése, az örökös bizonytalanság és mozgás különbözteti meg. Az összes szilárd, berozsdásodott viszonyok, a nyomukban járó régtől tisztelt képzetekkel és nézetekkel együtt felbomlanak, az összes újonnan kialakuló viszonyok elavulnak, mielőtt még megcsontosodhatnának."

A posztmodern marxizmus alapélménye tehát az a felismerés, hogy „egy rakás tényező összjátékaként a II. világháború után egy új típusú társadalom emelkedett fel, amelyet neveztek posztindusztriális kornak, multinacionális kapitalizmusnak vagy fogyasztói társadalomnak egyaránt" (Jameson, 2009: 19.). Ennek az új típusú társadalomnak a jellemzői, logikája és alapkérdései teljesen mások, mint a kapitalizmus korábbi korszakaiban jellemző társadalmaknak voltak – végső soron teljesen mások, mint Marx idejében. Ezért a posztmodern időszakának megértése és elemzése szükséges ahhoz, hogy megértsük az aktuálisan létező politikai és társadalmi küzdelmeket. Tulajdonképpen azt mondhatjuk, hogy a posztmarxizmus ezen intellektuális stratégiája egyszerű sémát követ: a kapitalizmus „régi" és „új" fokának szembeállításával azt próbálja meghatározni, hogy azok mennyiben tagadásai egymásnak, mi változott meg, és ebből mi következik a radikális-forradalmi politikára nézve.

„Ennek a változásnak a fókusza a hatvanas évekre esik, amikor elindul a világ az új globális rend, a komputerizáció és a mediatizáció irányába. Ekkor megy végbe a gazdaság nagy átalakulása is, amit posztindusztriális, modernizációs vagy fogyasztói fordulatnak szoktak nevezni. A késő kapitalizmus új társadalmi formája jön létre, amelynek a posztmodern kultúra lesz a valódi kifejeződése." (Jameson, 2009: 33.)

„A kapitalizmus '70-es évek elején tetőző válságára a tőke kezdetben a begyakorolt, hagyományos eszközökkel válaszolt: bértárgyalásokkal, a szak-

szervezetekkel és az állammal folytatott, háromoldalú egyezkedésekkel, új kollektív szerződésekkel" – írja ezzel kapcsolatban Tallár Ferenc (2018). Azaz az *Old Left* a szakszervezetek akkor még masszív tömbje felé fordult, de kezdetben jottányit sem volt hajlandó engedni az üzemeken belüli munkaszervezés hierarchizált és bürokratikus formáit illetően: a menedzsment, miközben tárgyalt a szakszervezetekkel, elutasította az üzemeken belüli autonóm munkaszervezés, az egyéni megoldások, az „alulról jövő" kreatív kezdeményezések lehetőségét, azaz semmilyen engedményt nem tett az emancipatív mozgalmak *New Left*-szellemisége felől érkező, anarchisztikusnak ítélt követeléseknek. A fordulat akkor következett be – állíthatjuk Boltanski és Chiapello nyomán –, amikor a munkaadók arra kényszerültek, hogy taktikát váltsanak, és az emancipatív kritikának tegyenek engedményeket: a termelés feletti ellenőrzés helyreállítása végül is annak volt köszönhető, hogy a munkaadók szakítottak az ellenőrzés korábbi módozataival, és asszimilálták az autonómiára és a felelősségvállalásra irányuló, korábban szubverzívnek ítélt követeléseket (Tallár, 2018).

A posztmodern marxizmus szerzői úgy érzékelik, hogy a tőkés világ posztmodern korszakában minden annyira megváltozott, hogy mára korábbi elméleti és politikai fogalmaink és modelljeink alkalmatlanná váltak a helyzet megértésére. Ez inspirálta a *Marxism Today* című folyóirat nagy elméleti programját is, amit Stuart Hall vezetésével „Új idők projektnek" neveztek el. Olyan változásokat próbáltak beemelni a szocialista diskurzusba, mint a termelés kiszervezése és nemzetközivé válása (Benetton-kapitalizmus); a posztfordista munkaszervezés társadalmi következményei és az ipari munkásosztály vége; az ökológiai problémák felértékelődése; a technikai fejlődés politikai, etikai kihívásai; a társadalmak atomizálódása és a generációs kérdések; a középosztályosodás vagy a globális kultúra megjelenése (Hall–Jacques, 1990). Az 1988-ban indult kutatás végkövetkeztetései gyökeres szakítást jelentettek az osztályharc és az eurokommunizmus-gramscianizmus elméleti és politikai keretével. A folyóirat felismerte a politikai identitások fő helyét az olyan racionális-programalapú megközelítésekkel szemben, mint amelyek korábban a „magáért való osztály tudatának" kialakítását tekintették a középponti kommunista törekvésnek. Feltárták, hogy az anyagi érdekek rendszerét számtalan más, nem anyagi természetű szükséglet metszi keresztbe, ezért az osztályhoz tartozás nem primer politikai kategória többé. Amellett foglaltak állást, hogy a pártok nem alkalmas keretei többé a kommunista politikának, mert a politikai tér posztmodernizálódása (széttöredezettsége és fluiditása) ment végbe.

Anthony Giddens a reflexiv modernitás fogalmát alkotja meg a radikális politika új útjait keresve, Paul Virillio az információs bomba felrobbanásáról beszélt, Manuel Castells a hálózati társadalom kiépüléséről, Ulrich Beck a

kockázatok koraként jellemezte a jelen időszakot. Zygmunt Bauman folyékonnyá válásnak, George Ritzer mcdonaldizációnak keresztelte el napjaink legfőbb tendenciáját (tőle terjedt el a *fast-food-szex* kifejezés a szociológiában), Jim McGuigan pedig egy olyan kapitalizmusról írt, ahol minden „cool". Gerhard Schulze élményközpontúságról értekezik, Luc Boltanski pedig a kapitalizmus új szellemét, a projektközpontú tőkés világot elemzi. Kevéssé szisztematikus, ám igen inspiráló és lényeglátó szövegek ezek a „posztmodern kapitalizmusról", amelyek igyekszenek felvenni a versenyt a bennünket körülvevő világ állandó átalakulásaival. Valójában alig találunk olyan posztmarxista szerzőt, aki ne kísérelte volna meg papírra vetni saját változatát a régi és az új korszak különbségéről. Magam is eljátszottam a gondolattal az átmenet elemzése kapcsán a technikai világból a technológia világba (Kiss, 2009). A posztmodern marxizmus szerzői közül azonban kétségtelenül David Harvey kívánkozik az első helyre abban a tekintetben, hogy ő volt az, aki a tőkés világ jelenlegi fejlődési fokát szisztematikus, politikai gazdaságtani nézőpontból is értelmezhető mély elemzésnek vetette alá *The Condition of Postmodernity* című munkájában. Harvey szerint a kapitalizmus napjainkra a tőke „flexibilis felhalmozásának" időszakába lépett, tulajdonképpen ez az a posztmodern elem a kapitalizmus mai működési logikájában, ami megkülönbözteti a korábbi időszakétól. Ma is a tőke profittermelése tehát a gazdaság alapja, de ez nem jelenti azt, hogy ne alakult volna át gyökeresen a fejlett gazdaságok és társadalmak látképe. A feladat - véli Harvey -, hogy megalkossuk a 21. századi gazdaság olyan elméletét, amely képes megragadni azt a tényt, hogy jelenleg minden a rugalmasságra épül - végső soron ezt találta ki a rendszer, hogy túllépjen állandó válságain, és végérvényesen leszerelje és kiiktassa a munkásosztályt (Harvey, 1991). Harvey annak köszönheti népszerűségét, hogy a posztmodern marxista projektet olyan formában fogalmazta meg, amely egyfajta hidat képezett a marxizmus felé, azáltal, hogy saját pozícióját nem a marxi politikai gazdaságtannal szemben, hanem éppen annak nevében határozta meg: úgy gondolta, hogy minél komolyabban vesszük Marx örökségét, annál inkább posztmodern marxistává kell válnunk a kultúra, a társadalom és a politika új fejleményeit illetően. Ezek ugyanis csak egy „egészen másik" kapitalizmus felépítményeként érthetők meg.

De ha már a posztmodern kapitalizmus látképénél tartunk: tulajdonképpen a marxista posztmodern elemzéseinek legfőbb hozadéka, hogy a „régi" és az „új", a „modern" és a „posztmodern" kapitalizmus szembeállítása során plasztikusan tette hozzáférhetővé azt a változást, amelynek valamennyien részesei vagyunk. Ha azt mondom, hogy a televízió korából az internet korába léptünk át, elképzelhetővé teszi mind a változás mértékét, mind azt a széles társadalmi, politikai és kulturális sokkot, amelyeket ez az átalakulás okozott vagy okoz majd a baloldal felől nézve. Egyetlen pillanatra sem

szabad azonban elfelejteni, hogy a posztmodern marxizmus számára a tét a kapitalizmus megértése és a politika sajátosságainak beazonosítása az új társadalmi-kulturális összefüggésben. Akkor is, amikor a mélység/felületesség, szilárdság/folyékonyság, a tudás/információ, a tömegtermelés/piacszegmentálás, szerep/identitás, rend-hierarchia/szétesés-horizontalitás, lassú/gyors, reális/virtuális ellentétekkel operál - persze a felsorolás szinte korlátlanul folytatható -, vagy szembeállítja Elvist és Michael Jacksont, a Titanicot és a Challengert, vagy éppen a világháborút és a terrorizmust. A modern és a posztmodern kapitalizmus szembeállítása olyan innovatív elméleti kiindulópont, amely nem szisztematikus leírásra törekszik, hanem nyomába ered a gyors és állandó változásnak, amiben élünk, és ami miatt „nem működnek a régi dolgok és minden más lett".

A „nagy átalakulások" posztmodern marxista elemzései közül ebben az értelemben az első számú karriert a termelés/fogyasztás szembeállítása futotta be, vagyis az a tétel, hogy míg a kapitalizmus korábbi foka a termelésre épült, a jelenlegi a fogyasztásra alapozza a tőke megtérülését és újratermelését. Ezt a folyamatot elemzi Zygmunt Bauman is klasszikussá vált szövegében, amikor a termelés köré szerveződő társadalom eltűnését detektálja.

„Annak oka, hogy a modern társadalom e régebbi szakaszát »termelői társadalomnak« neveztük az, hogy tagjait elsősorban termelőkként vonta be; e szerepnek a szükséglete irányította a módot, ahogyan a társadalom tagjait formálta, és a társadalom azt a normát állította tagjai számára, hogy a szerepet legyenek képesek és hajlandók betölteni. A mai késő modern, második modern vagy posztmodern állapotában a társadalom tagjait - megint elsősorban - fogyasztói képességükön keresztül vonja be. Ahogyan a mai társadalom formálja tagjait, elsődlegesen és leginkább azt a fogyasztói szerep betöltésének szükséglete diktálja, és a társadalom most azt a normát állította tagjai elé, hogy ezen szerepet legyenek képesek és hajlandók betölteni." (Bauman, 2005: 222.)

Bauman szerint a régi kapitalizmusban az embereket a gépi nagyüzem fegyelmezett és monoton világába kellett bekényszeríteni, olyan hierarchiába és életútba, amelyeket egyáltalán nem akartak. Az akkori intézmények a bérmunkásokat rutinszerű és monoton magatartásformára kényszerítették, és ezt a választás lehetőségeinek beszűkítésével érték el. A fogyasztás azonban éppen ennek fordítottját követeli meg: szakítás minden rutinnal és az állandó választás. A harmadik szektor felemelkedésével, illetve az egyre szorongatóbb értékesítési válsággal azonban egészen új helyzetbe került a tőke, amely új embertípust követel meg. A fogyasztói társadalomban legmélyebb pszichés struktúrájukban változnak meg az emberek, ezért mást jelent majd számukra a munka, a politika és a társadalmi élet, mint korábban. Bauman egyik leginkább magával ragadó passzusa:

„Gyakran halljuk, hogy a fogyasztói piac csábítja el a vásárlókat. De hogy ezt megtehesse, olyan vásárlókra van szüksége, akik készek és vágynak is rá, hogy elcsábítsák őket (éppúgy, ahogy a gyár vezetőjének is olyan munkásokra volt szüksége, akikbe mélyen beleivódott a fegyelem és a parancs követésének a szokása ahhoz, hogy irányítani lehessen őket). A jól működő fogyasztói társadalomban a fogyasztók aktívan törekszenek arra, hogy elcsábítsák őket. Vágyakozástól vágyakozásig, kísértéstől kísértésig élnek; ha bekapták az egyik csalit, máris újabbat keresnek. Minden vágy, kísértés, csali más, talán kicsit erősebb, mint az azt megelőzők: éppúgy élnek, mint elődeik, a termelők, akik a szállítószalag újabb és újabb, teljesen egyforma fordulataira vártak." (Bauman, 2005: 223.)

A fogyasztó ember a termelő embertől abban különbözik, hogy immár nem etikai, hanem esztétikai látásmód jellemzi, vagyis a világot egyre nagyobb számú lehetőség, egyre intenzívebb érzetek és egyre meghatározóbb élmények mátrixának látja, amelyben ő a „boldogságot" és a „szabadságot" (ez a két elsődleges ideológiája a posztmodern kapitalizmusnak) keresi azzal, hogy jó helyen van a jó időben, hogy jól választ, és hogy vannak anyagi forrásai a döntés realizálására.

A posztmodern kapitalizmus posztmarxista elemzésének egyik legizgalmasabb problematikája a régi munkásosztály eltűnésének kérdése. A posztmodern marxizmus képviselői ugyanis abban látják a kapitalizmus átalakulásának legfontosabb következményét a baloldal szempontjából, hogy egyre inkább átalakul a munka, a termelés szerepe és jellege a rendszerben – tehát az új radikális-forradalmi politika alapját is ennek a változásnak a megértése során találhatjuk meg. Ezek a szerzők egy egyenletet állítanak fel, amely szerint a kapitalizmus régi világa úgy aránylik a proletariátushoz és forradalmához, mint a posztmodern tőkés világ az *X*-hez, az ismeretlenhez, ami a feladvány lényege. Hogy mire jutottak ezzel kapcsolatban a posztmarxisták? Ha túlozni akarnék, azt mondhatnám, hogy a megoldás során az X megtalálása során az jött ki az egyenletből, hogy „mégsem úgy aránylik".

A proletariátus pótlékát tehát csak úgy találhatjuk meg, ha nem a proletariátust keressük. Valójában azt láthatjuk, hogy a posztmarxista szerzők között markáns az eltérés abban, hogy a posztmodern kapitalizmust a „munka végének", vagy a „munka átalakulásának" koraként tételezik. Előbbi álláspontot képviselte nagy hatással André Gorz *Farewell to the Working Class* című könyvében. Amellett érvel, hogy a posztmodern korban lehetővé válik az idő felszabadítása a munka megszűnésével (Gorz, 1982). A tőke nem tudja fenntartani a bérmunkára épülő társadalmat, mert egyre kevesebb munkára van szüksége. Ez egyrészt azzal jár, hogy az emberek nagy részének megnő az eltöltendő ideje, másrészt, hogy tér nyílik egy sor értelmes tevékenységre, a tartalmas életre, amit korábban a munkakényszer lehetetlenné tett. Gorz szerint a posztmodern kapitalizmusban a dolgozó kisebbség és a munkamentes többség áll egymással szemben – tehát míg a marxizmus a munkásokra, az osztályra alapozta reményeit, a posztmarxizmusnak a nem

munkásra, a nem osztályra kell alapoznia. A nem munkás-nem osztálynak nincs semmiféle lényege, történelmi küldetése, sorsa vagy éppen objektív érdeke. A munkamentes tömeget alkotó egyének egyetlen célja, hogy kezdjenek valamit önmagukkal (Gorz, 1978). Negyven év távlatából persze már világosan látszik, hogy a munkamentes tömeg tagjai nem egy emancipációs projekt egyértelmű alanyai, nem feltétlenül állnak ellen minden rendnek, törvénynek, autoritásnak és hatalomnak, amely igazgatni akarja őket. Ami miatt mégis fontos ez a könyv, hogy már megjelenik benne a kortárs baloldal két sztártémája, a feltétel nélküli alapjövedelem és a prekariátus - nem mellesleg Gorz szót emel mindkettő középponti szerepe ellenében. Számára ugyanis nem kérdés, hogy a 21. század a munka eltűnésének nagy kihívását állítja az emberiség elé, tehát biztos, hogy a közeljövő gyökeresen különbözni fog minden korábbi korszaktól. Az alternatíva - posztmodern kapitalizmus, vagy szocializmus - lényege éppen az, hogy a munkamentes világ a jelenleginek valamiféle folytatása, vagy tagadása lesz-e. A baloldal felelőssége, hogy minden kategóriát és politikát elvessen, ami a „régi világhoz" láncolná a mozgalmat és a tömegeket tudatilag vagy gyakorlatilag - mint a „biztos munka" vagy a „bérmunka nélküli munkabér" követelése. Gorz értelmezésében a posztmarxizmus azért veti el a marxizmust, hogy ezzel mentse meg a forradalmat az új viszonyok közepette.

A posztmodern marxizmus azonban nemcsak a munka végében, hanem annak gyökeres átalakulásában is „reménykedik". A posztmodern kapitalizmus ebben az értelemben az új bérmunka kora, annak a fajta tevékenységnek, amit - Antonio Negri nyomán - „biopolitikai", „immateriális" vagy „affektív" munkának nevezhetünk. Antonio Negri *Empire* (Birodalom), majd *Multitude* (Sokaság) című munkájában mutatta be a tőke új korszakának termelési sajátosságait (Kiss, 2018). Negri szerint az elmúlt évtizedekben az ipari munka elveszítette központi szerepét. Helyét az ún. „nem anyagi jellegű munka" vette át, amelynek sajátossága, hogy használati tárgyak helyett tudást, információt, kommunikációt, kapcsolatokat, érzéseket és élményeket állít elő. Az immateriális munkának alapvetően két formája van. Az egyik az intellektuális vagy nyelvi termelés. Ez a fajta tevékenység gondolatokat, szimbólumokat, kódokat, szövegeket, képeket állít elő, mindazt, ami nélkülözhetetlen egy mediatizált, marketingközpontú, élményorientált világ számára. A nem anyagi munka másik formája azonban még ennél is érdekesebb: Negri affektív munkának nevez minden olyan tevékenységet, amelynek során érzések keletkeznek: az affektív munka előállítja és manipulálja az ellazulás érzését, a kielégültséget, a lelkesültséget, a jóllétet, az izgatottságot, vagy éppen a közösségiséget. Az affektív munka a test és a tudat együttesét veszi igénybe, a munkavállalótól megfelelő attitűdöket, társas képességeket és viselkedési kódokat követel meg - tehát egészen új típusú munkásokra van szüksége,

mint a korábbi, az anyagi termelés hegemóniájára épülő rendszernek. A dolgozók új világában az információ, a kommunikáció és a kooperáció lesz az elsődleges munkaszervezési irány, tehát a termelés lineáris rendjét felváltja az egyének hálózatainak szisztémája. Ebben a helyzetben a kizsákmányolás, az értéktöbblet-elsajátítás alapja már nem az egyéni munkás munkaideje és termelékenysége, hanem annak a többletnek a létrejöttén és értékesítésén múlik, amit a kollektív munkavégzés során az egyik oldalról, az emberek közötti kapcsolatok építése során, a másik oldalról hoznak létre: a kizsákmányolás alapja az ún. „kreatív", „csapat-" és „szolgáltató" munka. Negri érvelésének alapja, hogy a modern termelés lényege már nem a tőkés, aki parancsba adja, hogy mit kell tennie a munkásnak - ezáltal tőkét sajtolva ki belőle -, hanem a „közös" létrehozása, vagyis a munkavállalók együttműködésének, közösségének és öntevékenységének a megszervezése. Ez a „közös" hihetetlenül profitábilis - gondoljunk csak az ötletes reklámkampányok sikereire -, de egyben veszélyes is a tőkére nézve, hiszen „megtanítja" a társadalom tagjait az önállóságra, kreativitásra, a szabadságra, a kapcsolatokra, az érzelmekre - olyan önállóságot biztosít nekik, amit korábban a termelés soha nem adhatott. A *multitude* koncepciója tehát arra épül, hogy a mai társadalmak tagjaiban (bár irányítottan és a termelés-fogyasztás szolgálatába állítva) éppen azokat a képességeket alakítja ki a rendszer, amire egy szabad, közösségi és emberi társadalomban szükség lenne - ezzel éppen úgy a saját sírját ássa, mint korábban a proletárok végletes kizsigerelésével. A „közös" tehát a tőke alapja éppen úgy lehet, mint a kommunizmus alapja - a folyamatok kimenetele azon múlik majd, hogy végbemegy-e az ehhez szükséges „átfordulás" a széles tömegek százmillióiban.

A POSZTMARXIZMUS FÉL ÉVSZÁZADA

A posztmarxizmus intellektuális stratégiái arra a válságra válaszul születtek, amellyel a hatvanas évek második felétől a korábbi marxisták szembesültek. Ebben az írásban arra tettem kísérletet, hogy túllépjek Stuart Sim klasszikussá vált nézőpontján. Sim ugyanis az értelmiségieket aszerint tipologizálta, hogy mihez kezdtek a következő értizedekben a marxizmus örökségével a „nagy töréspont" után. Felosztása szerint voltak, akik nem akarták elfogadni a válság végzetességének tézisét, és különböző neomarxista projektek keretében kísérletet tettek a marxista elmélet megújítására. Voltak, akik elfogadták, hogy nem lehetséges többé folytatni ezt az elméleti hagyományt, de valamiképpen mégis hűek kívántak maradni hozzá, illetve a kapitalizmust meghaladni kívánó emancipációs-egalitáriánus forradalmi múlthoz - őket nevezi Sim posztMARXISTÁK-nak. Végezetül a harmadik csoport tagjai le

kívántak számolni korábbi pozícióikkal POSZTmarxistává válva, és a liberalizmus, illetve a radikális reformizmus valamiféle válfajához jutottak el. Ez a megközelítésmód kétségtelenül alkalmas volt a konkrét személyek és szellemi fejlődési útjaik elemzésére - de 50 év távlatából vajmi keveset árul el a posztmarxista projekt tulajdonképpeni természetéről és folytathatóságáról. A „marxista posztmodern" és a „posztmodern marxista" intellektuális stratégia beazonosítása során ezért nem az egyes szerzők személyes sorsa érdekelt - valójában ezeknek az elméleti „programoknak" a bemutatása éppen azért lehet inspiráló és megvilágító napjainkban, mert nem igényli a szerzők semmiféle csoportosítását. A legtöbb posztmarxista szerzőnél ez a két intellektuális stratégia egymással összefonódva jelenik meg - gondoljunk Slavoj Žižek, Jean Baudrillard, Alan Badiou, Jacques Ranciere, Gilles Deleuze vagy éppen a korábban idézett Antonio Negri munkásságára (Kiss, 2018).

Úgy gondolom, hogy a marxista posztmodern és a posztmodern marxista intellektuális stratégiák kiemelése teszi érthetővé, hogy miért alakulhatott ki a posztmarxizmus sajátos helyzete a mai tudományos világban. Azt mondhatjuk, hogy a kortárs kritikai társadalomelméletben ma a posztmarxista szerzők számítanak a vezető teoretikusoknak, az akadémiai mainstream kutatói egyre nagyobb számban publikálják munkáikról értekezéseiket, hatásuk kiterjed a mai baloldal szinte minden elméleti kísérletére. Integráns részei az általában vett „posztmodern társadalomkritikának", vagy másképpen: a „kortárs kritikai társadalomelméletnek" (Kellner, 1991; Simons, 2010). Azt mondhatjuk, hogy a posztmarxizmus (legalábbis a baloldali elmélet térfelén) az elmúlt 50 évben fényes diadalt aratott - ezért azonban nagy árat kellett fizetnie.

Amennyiben meg akarjuk vonni a posztmarxizmus elmúlt fél évszázadának mérlegét, akkor járunk el helyesen, ha sorra vesszük azt a három nagy kihívást, amely napjainkban ez előtt az értelmiségi projekt előtt magasodik. Először is: a posztmarxizmus tudományos sikerei és a széttartó, innovatív és eredeti elméleti pozíciók sokasága azt eredményezte, hogy tulajdonképpen napjainkban már nem is beszélhetünk posztmarxizmusról. Ez a szellemi pozíció azt ígérte, hogy ha máshogy beszélünk a történelem, az osztályharc, a gazdaság, az egyén, az ideológia és a társadalom (a sor végtelenségig folytatható) témáiról, mint a marxizmus tette, azzal nyerhető vissza valami abból, ami a marxizmus válságával végzetesen elveszett.

De valójában ez motiválja-e ma a baloldali elmélet gyakorlóit, valóban ezt a célt szolgálja a baloldali elmélet mai strukturális helyzete? A következő időszak egyik döntő kérdése az lesz, hogy a tudományos világban feloldódó és különböző habitusú és érdeklődésű szerzők sokaságát magába olvasztó szcéna mennyiben tud visszakanyarodni az eredeti célhoz: a radikális-forradalmi politika megalapozásához. Másodszor: már közeledik az az időszak,

amikor befejezik pályájukat azok a szerzők, akik a posztmarxista program nevében kísérelték meg saját értelmiségi újrakezdésüket. Az életük-szellemi ébredésük első részében a marxisták kiábrándulása és intellektuális-politikai újrakezdése szülte életművüket, meggyőződéseiket és módszereiket is. A következő időszak kérdése, hogy mit jelent majd posztmarxistának lenni - e nélkül a marxista múlt nélkül. Végezetül: az új évezred elején vetődik fel először az a kérdés, hogy a marxizmus könyörtelen kritikája és dekonstrukciója mentén kiépülő posztmarxista elgondolások valójában mennyire állták ki az idő próbáját. Mennyit ér az irányzat, amely a „nagy elmélet" elavulásából születik, a globalizáció, a technikai fejlődés, az ökológiai kihívások és a történelem állandó kizökkenésének, a 21. század valóságából visszatekintve?

Vagyis: az elmúlt fél évszázad, amelyet a posztmarxista szerzők elemeztek, már valóban egy új időszak kezdetének tekinthető-e, vagy csupán a régi korszak végének és lecsengésének? A posztmarxizmus, a posztmodern, a késő- vagy posztmodern kapitalizmus fogalmai nem hordozták-e magukban a kezdetektől saját elavulásukat éppen úgy, ahogyan Derrida szerint Marx *Kommunista kiáltvány*a?

A választ ezekre a sürgető kérdésekre természetesen ma még nem tudhatjuk - az azonban biztos, hogy az értelmiségi szerepek és azok az elméleti módszerek, amelyek a marxista posztmodern és a posztmodern marxista intellektuális stratégiáknak köszönhetően kifejlődtek, még sokáig mércéi és viszonyítási pontjai lesznek majd a kritikai társadalomelméletnek.

IRODALOM

Althusser, Louis (1978): The Crisis of Marxism. *Marxism Today*, 2, No. 7 215-235.

Aronson, Ronald (1994): *After Marxism*. New York: The Guilford Press

Barrett, Michele (1980): *Women's Opression Today*. London: Verso

Bauman, Zygmunt (2005): A munkaetikától a fogyasztás esztétikájáig. *Replika*, 15, 51-52. 221-237.

Breckman, Warren (2013): *Adventures of the Symbolic: Post-marxism and Radical Democracy*. New York: Columbia University Press

Carver, Terrell (1999): *The Postmodern Marx*. New York: Penn State Univerity Press

Derrida, Jacques (1995): *Marx kísértetei*. Pécs: Jelenkor Kiadó

Gorz, André (1982): *Farewell to the Working Class*. London: South End Press

Hall, Stuart-Jacques, Martin (1990): *New Times: Changing Face of Politics in the 1990's*. Lawrence & Wishart Ltd.

Harvey, David (1991): *The Condition of Postmodernity: An Enquiry into the Origins of Cultural Change*. London: Wiley-Blackwell

Jameson, Fredric (2009): *The Cultural Turn: Selected Writings on the Postmodern, 1983–1998.* London: Verso

Habermas, Jürgen–Lyotard, Jean-François–Rorty, Richard (1993): *A posztmodern állapot.* Budapest: Századvég Kiadó

Kellner, Douglas (1984): *Herbert Marcuse and the Crisis of Marxism.* Berkeley: University of California Press

Kellner, Douglas (1991): *Postmodern Theory.* London: The Guilford Press

Kiss Viktor (2011): *Marx&Ideológia.* Budapest: L'Harmattan Kiadó

Kiss Viktor (2018): *Ideológia, kritika, posztmarxizmus: a baloldal új korszaka felé.* Budapest: Napvilág Kiadó

Kiss Viktor: A technológiák rendszere. In: Uő: *A leértékelt társadalom. Esszék, tanulmányok, publicisztikák.* Budapest: Új Mandátum Könyvkiadó, 157–184.

Laclau, Ernesto–Mouffe, Chantal (1985): *Hegemony and Socialist Strategy.* London: Verso

MacDonald, Bradley J. (2006): *Performing Marx: Contemporary Negotiations of a Living Tradition.* New York: Suny Press

McLennan, Gregor (2008): A posztmarxizmus és a négy „modernista főbűn". *Fordulat,* 1, 2. 69–91.

Negri, Antonio–Hardt, Michael (2000): *Empire.* New York: Pinguin

Negri, Antonio–Hardt, Michael (2004): *Multitude. War and Democracy in the Age of Empire.* New York: Pinguin

Sim, Stuart (2013): *Post-Marxism: An Intellectual History.* London–New York: Routledge

Simons, Jon (2010): *From Agamben to Zizek: Contemporary Critical Theorists.* Edinburgh: Edinburgh University Press

Tallár Ferenc (2018): '68 és a neoliberális fordulat. *Új Egyenlőség,* 06. 12.

Therborn, Göran (2010): *A marxizmustól a posztmarxizmus felé.* Budapest: L'Harmattan

Tormey, Simon–Townshend, Jules (2006): *Key Thinkers from Critical Theory to Post-Marxism.* London: SAGE

A KÖTET SZERZŐI

Antal Attila (1985): jogász, politikai szakértő, az ELTE Állam- és Jogtudományi Kar Politikatudományi Intézete adjunktusa. A Politikatörténeti Intézet Társadalomelméleti Műhelyének koordinátora. Kutatási területei: demokráciaelméletek, populizmus, ökopolitika, ökológiai marxizmus, globalizáció.

Artner Annamária (1961): CSc, a közgazdaságtudomány kandidátusa, az MTA Közgazdaság- és Regionális Tudományi Kutatóközpont Világgazdasági Intézetének tudományos főmunkatársa, a Milton Friedman Egyetem tanára. Fő kutatási területei: globális tőkeciklusok, válság, felzárkózás, munkaerőpiac.

Balázs Gábor (1977) történész, Centre Interuniversitaire d'Etudes Hongroises et Finlandaises, Université Paris 3 - Sorbonne Nouvelle. Fő kutatási területe: Franciaország, az ultrabaloldal, valamint a marxizmus múltja és jelene.

Böcskei Balázs (1983) politológus, politikai elemző, az MTA Társadalomtudományi Kutatóközpont Politikatudományi Intézetének tudományos segédmunkatársa, az IDEA Intézet alapítója-vezetője, az ELTE Társadalomtudományi Kar oktatója, az ELTE Állam- és Jogtudományi Kar PhD-hallgatója. Kutatási területe: a 2010 utáni jobboldal politikai gondolkodása, kortárs baloldal, populizmus, politikai kommunikáció.

Dósa Mariann (1983) szociológus, szociálpolitikus, PhD (Oxford). A Közélet Iskolája társalapítója, A Város Mindenkié csoport tiszteletbeli tagja. Kutatási területei: jóléti ellátások, politikai szocializáció, nemek közti igazságosság.

Éber Márk Áron (1981) szociológus, az ELTE Társadalomtudományi Kara adjunktusa, a Politikatörténeti Intézet Társadalomelméleti Műhelyének volt ösztöndíjasa, a Helyzet Műhely tagja, az *Új Egyenlőség* szerkesztője. Kutatási területei: a magyar társadalom osztályszerkezete globális összefüggésben.

Erős Ferenc (1946), az MTA doktora, a Pécsi Tudományegyetem Bölcsészettudományi Kar Pszichológiai Intézetének professor emeritusa, az MTA Természettudományi Kutatóközpont Kognitív Idegtudományi és Pszichológiai Intézetének emeritus kutatója. Főbb kutatási területei: a pszichoanalízis története és elmélete; az identitás és az előítéletek szociálpszichológiája.

Földes György (1952), az MTA doktora, történész, a Politikatörténeti Intézet volt főigazgatója, címzetes egyetemi tanár. Kutatási területe: az 1945 utáni magyar politika-, gazdaság-, társadalom- és eszmetörténete.

Huszár Ákos (1979), szociológus, az MTA Társadalomtudományi Kutatóközpont Szociológiai Intézetének tudományos munkatársa. Kutatási területe mindenekelőtt a szociológiatörténet, illetve társadalomelmélet, valamint a társadalmistruktúra- és rétegződéskutatás.

Kapelner Zsolt (1991) jelenleg a Central European University PhD-hallgatója. Kutatási területei: politikai filozófia, kritikai elmélet és a 20. századi filozófia története.

Kerékgyártó Ágnes (1982) politológus. Kutatási területe a feministapolitika- és társadalomelmélet. A Politikatörténeti Intézet Társadalomelméleti Műhelyének külső tagja.

Kiss Viktor (1976) politológus, ideológiakutató. A Politikatörténeti Intézet Társadalomelméleti Műhelyének kutatója, a Budapesti Corvinus Egyetem oktatója. Fő kutatási területei: a posztmarxizmus, a globalizáció és az ideológia.

Losoncz Márk (1987) filozófus, a Belgrádi Egyetem Filozófiai és Társadalomelméleti Intézetének munkatársa. Doktori tanulmányait az Újvidéki Egyetemen, illetve Párizsban (EHESS) végezte.

Marosán Bence Péter (1978): a Budapesti Gazdasági Egyetem adjunktusa, a Pázmány Péter Katolikus Egyetem óraadója. Kutatási területei: általános filozófiatörténet, fenomenológia, hermeneutika, politikai filozófia, klasszikus (német) idealizmus, társadalomtudományok, kulturális tanulmányok.

Merényi M. Miklós (1990) politológus, a Budapesti Corvinus Egyetem PhD-hallgatója, a Politikatörténeti Intézet Társadalomelméleti Műhelyének tagja, a K-Monitor korrupcióellenes szervezet munkatársa. Kutatásainak célja a posztszocialista demokratizálódás újraértelmezése a posztmarxizmus elméleti eszköztárával.

Mesterházi Miklós (1952) filozófus, a (fölszámolt) Lukács Archívum és Könyvtár volt munkatársa.

Scheiring Gábor (1981) szociológus, közgazdász, volt országgyűlési képviselő, 2015 óta a Cambridge-i Egyetem kutatója. Kutatási területei: a poszt-

szocialista gazdasági átalakulás emberi oldala, a deindusztrializáció, valamint a privatizáció egészségi, társadalmi és politikai hatásai.

Soós Kinga (1991) latin-filozófia szakos tanár, 2017-ben szerzett politikaelméleti mesterdiplomát Sanghajban. Kutatási területei: társadalomfilozófia, politikaelmélet, diskurzusanalízis.

Szalai Miklós (1964) történész-filozófus, az ELTE Bölcsészettudományi Kar Filozófia tanszékének oktatója.

Szigeti Attila (1973) filozófus, a kolozsvári Babeş-Bolyai Tudományegyetem Magyar Filozófiai Intézetének adjunktusa. A jelenkori filozófia és a kritikai társadalomfilozófia témaköreiben oktat és kutat. A *Kellék* című filozófiai folyóirat és *A szem* társadalomkritikai és irodalmi portál szerkesztője.

Szigeti Péter (1951) jogász, politológus, az MTA doktora, a politikatudományok kandidátusa. Kutatási területei: a társadalom- és jogelmélet, valamint a kapitalizmus a világrendszer-elmélet perspektívájából. Az *Eszmélet* társadalomkritikai és kulturális folyóirat szerkesztője.

A kiadásért felelős a Napvilág Kiadó ügyvezető igazgatója
Felelős szerkesztő: Gellériné Lázár Márta
Borító, tipográfia: Janković Milán
Tördelés: Volos Bt.
Nyomás, kötés: Alfadat-Press Kft., Tatabánya
Felelős vezető: Sashalmi Péter
Megjelent: 37,8 ív (A5) terjedelemben

3900 Ft

ISBN 978-963-338-432-9

www.napvilagkiado.eu

Minek köszönhető Marx töretlen népszerűsége – teszik fel sokan a kérdést születésének 200. évfordulóján. A kötet szerzői-szerkesztői szerint ebben döntő szerepe van annak, hogy örökségéből az értelmezések, irányzatok és iskolák mérhetetlenül széles skálája alakult ki az idők során. Azt láthatjuk, hogy napjainkban a legtöbben először ezek kapcsán találkoznak a német gondolkodó nevével, és ennek hatása sugárzik vissza azután magára Marxra is. Az a gazdag szellemi-politikai muníció tehát, amelyet követői és örökösei felhalmoztak, végérvényesen beékelődik Marx időszaka és a mai olvasó kora közé.

A tanulmánykötet annak bemutatását tekinti elsődleges feladatának, hogy milyen formában kínál Marx „találkozási pontokat". A három részre tagolt kötet egyes írásaiból megismerhetők azok a marxi gyökerű alapfogalmak, paradigmák és elméletek, amelyek megkerülhetetlenné váltak az idők során: a politikai gazdaságtan, formációelmélet, elidegenedés- és hegemónia, a történelmi materializmus, osztályelmélet, rendszerelmélet, értékkritika és világrendszer-elemzés. Az elemzésekből feltárul, hogy miért oly vonzó sokak számára napjainkban azoknak az irányzatoknak a szellemi klímája, mint amilyen a maoizmus, a szituacionalizmus, a kritikai elmélet, a magyarországi Budapesti Iskola, az analitikus marxizmus, a Szocializmus, vagy Barbárság köre avagy a posztmarxizmus. Végezetül megérthető, hogy a közgazdaságtan, a szociológia, a politikaelmélet, a pszichológia, a pedagógia, a feminizmus vagy az ökológia területein hogyan vannak jelen azok „kritikai" vagy „marxista" változatai.

A szerzők-szerkesztők szándéka szerint a szaktudományok művelőin túl a világ dolgai iránt érdeklődők, az egyetemisták és a terepen dolgozó aktivisták számára is hasznos, hiánypótló kötet abban is segít, hogy eligazodjunk Marx életművével kapcsolatban a túlegyszerűsítő, egydimenziós magyarázatok, az egymásnak is gyakorta ellentmondó és politikailag sokszor elfogult állítások tengerében.

www.napvilagkiado.eu